N° 8 1948 Septembre-Octobre

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

†

S. Exc. Monseigneur Carton de Wiart, Evêque de Tournai

Le samedi 31 juillet une douloureuse nouvelle jetait dans la consternation tout le diocèse de Tournai et la Belgique entière : après un épiscopat de trois années seulement, S. Exc. Mgr Carton de Wiart avait brusquement succombé, en plein travail, la veille au soir à une crise cardiaque. Il était dans sa cinquantième année.

Le deuil est grand. D'abord parce que la sympathie était profonde. Dès les premiers jours, le nouvel évêque avait conquis son diocèse par la simplicité et la cordialité de son accueil, l'attention délicate à chercher le bien de tous et de chacun, la particulière affection accordée aux humbles et aux déshérités de la vie. Ses prêtres surtout sentaient qu'il s'était donné à eux tout entier, toujours prêt à les recevoir, à les écouter, à les aider, connaissant chacun d'eux en particulier et s'intéressant de tout son cœur à chacune de leurs œuvres.

Le deuil est grand parce que l'œuvre réalisée en si peu de temps était considérable. Depuis 1945 l'évêque de Tournai s'était dépensé sans compter, ne se refusant à aucune demande, soucieux d'appuyer toujours de son concours toute initiative féconde ; personne n'ignorait les grandes tâches pour lesquelles il était décidé à ne s'épargner jamais : le recrutement et la formation de ses prêtres ; l'enseignement catholique à tous les degrés ; les intérêts de la classe ouvrière, avec laquelle il aimait tant à être en contact. La prédication lui était chère ; sa voix claire et chaude, son éloquence à la fois simple et élevée, ferme et douce, franche et directe, ne manquait jamais de faire une profonde impression.

Le deuil est grand parce que les espérances qu'on fondait sur lui étaient immenses. Au cours de ces trois années sa personnalité s'était affirmée de plus en plus nettement, s'imposant même à ceux qui, religieusement, se trouvaient le plus éloignés de lui ; il n'avait pas hésité, lorsque l'occasion s'en était présentée, à prendre nettement position dans le sens le plus social, le plus digne de la charité de l'Eglise. Sous sa direction, ses prêtres et ses fidèles avaient confiance dans l'avenir et le courage naissait de la confiance. « In spe fortitudo » selon la devise qu'il avait choisie.

Et, brusquement, Dieu le reprend, pour donner à son diocèse comme protecteur céleste celui qu'il avait tant espéré garder longtemps comme défenseur terrestre. Fiat voluntas Dei !

LE P. EDGAR HOCEDEZ, S. I.

In memoriam

Le 5 septembre 1948 mourut pieusement à la maison de Fayt-lez-Manage, où depuis plusieurs années il travaillait à son histoire de la théologie au XIX^e^ siècle, le P. Edgar Hocedez qui fut de 1921 à 1926 directeur de la *Nouvelle Revue Théologique*. La Revue perd en lui un de ses meilleurs amis, un collaborateur fidèle et celui qui, dans les années difficiles qui suivirent la première guerre mondiale, reprit à Louvain la *Nouvelle Revue Théologique* et assura définitivement son avenir.

Edgar Hocedez naquit à Gand le 1^er^ juillet 1877 d'une famille d'origine courtraisienne. Grand-père et arrière grand-père avaient été industriels. Le père, avocat, devait être enlevé prématurément aux siens à l'âge de 40 ans, lorsque son fils aîné Edgar n'avait que dix ans ; ce fut la mère, sœur de celui qui devait devenir plus tard évêque de Gand, Mgr Seghers, qui fit l'éducation de ses trois enfants : deux garçons et une fille. Profondément chrétienne, très pieuse, dévouée à toutes les œuvres, Madame Julien Hocedez se consacra tout entière à ses enfants : éducation aimante, intelligente, en même temps que ferme.

Très tôt Edgar manifesta les qualités qui devaient l'accompagner toute sa vie : sens aigu, presque anxieux, du devoir, piété solide, volontiers affective, intelligence vive et mémoire remarquable, rapide et tenace, sensibilité fine et nuancée, vite blessée par toute vulgarité ou brutalité, droiture naturelle de caractère et fidélité constante à ses proches et à ses amis ; il était de ceux que la vie, avec ses duretés, devait souvent faire souffrir ; il n'aimait guère la lutte ; la contradiction, loin de l'exciter, l'eût plutôt porté à se replier sur lui-même. Travailleur acharné, il aima, dès le collège, l'histoire, les recherches historiques.

Le succès récompensa ses efforts dès les classes inférieures à l'Institut Saint-Amand des frères des écoles chrétiennes à Gand ; entré en 6^e^ au Collège Sainte-Barbe dirigé par la Compagnie de Jésus, il y eut comme concurrent pour la 1^re^ place durant six années Paul Claeys-Boúúaert, qui devait plus tard entrer avec lui au même noviciat de Tronchiennes, être longtemps son collègue comme professeur de théologie à Louvain et mourir prématurément à Bruxelles le 15 septembre 1931 (1). Les deux rivaux étaient deux amis

(1) Cfr *N.R.Th.*, 1931, p. 712-717.

intimes ; on se donnait rendez-vous chaque matin à l'endroit où se rejoignaient les rues venant de chaque habitation et ensemble on allait au collège. Six années durant, tous deux furent fidèles à cette rencontre quotidienne. Edgar Hocedez fut plus souvent premier dans les classes inférieures ; Paul Claeys l'emporta plus fréquemment à partir de la 3e, ce qui ne diminua jamais leur fraternelle amitié. Au collège, Edgar était aimé et estimé de tous ; ses compagnons appréciaient sa bonté douce et sa distinction naturelle et simple ; ils applaudissaient volontiers, dans les fêtes du collège, le jeune acteur, très attachant, auquel on confiait d'ordinaire les premiers rôles ; ils estimaient surtout le compagnon franc et droit, dont on pouvait toujours être sûr.

Sa rhétorique achevée, Edgar Hocedez entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Tronchiennes. Sa vie religieuse devait être avant tout une vie d'études, dont les étapes principales seraient constituées par ses diverses tâches d'enseignement et par la composition de ses principaux ouvrages.

Le cadre extérieur en fut très simple ; après ses deux années de noviciat et une année de « juvénat » à Tronchiennes (1895-1898), Edgar Hocedez fut, avec Paul Claeys-Boúúaert, de la première équipe de jeunes étudiants qui, selon une décision du P. Provincial Auguste Petit, devaient prendre à Namur leur grade de candidat en philosophie et lettres (le P. Claeys en philologie classique, le P. Hocedez en histoire) ; ces deux années d'études historiques furent suivies des trois années régulières de philosophie à Louvain ; au cours de ce temps d'études, le jeune homme, qui avait manifesté des goûts très vifs et des aptitudes marquées pour les travaux d'histoire, parut naturellement indiqué pour la carrière de bollandiste. Selon la tradition, il devait d'abord, dès son scolasticat, faire un stage plus ou moins long auprès d'eux, au collège Saint-Michel de Bruxelles ; il y passa une année seulement (1903-1904), les Supérieurs désirant lui faire faire aussi tôt que possible sa théologie. Ordonné prêtre à Louvain, en août 1907, il vit brusquement se modifier la première direction qui lui avait été donnée : il serait professeur de théologie aux Indes. Et ce furent de 1908 à 1912 les années passées au scolasticat de Kurseong dans l'enseignement de la théologie (outre l'année habituelle de 3e probation, à Ranchi). Mais sa santé et son tempérament nerveux s'accommodaient mal du climat indien ; il dut abandonner sa chère mission et rentrer au pays natal.

Il reprit à Louvain la même tâche de professeur ; enseignant au cours de sa longue carrière maints traités de théologie ou d'apologétique, le plus souvent le « De vera religione », le « De fide » et le « De Scriptura Sacra », auxquels il fut longtemps appliqué en 1re année. Il avait une connaissance étendue aussi bien de la scolastique, surtout de saint Thomas, que des courants d'idées modernes

en apologétique ; c'était cette richesse de l'information qui caractérisait particulièrement ses leçons. Elles se distinguaient également par la sûreté de la doctrine en même temps que par la sympathie accueillante envers toute idée juste. Plutôt porté personnellement à la prudence qu'à la hardiesse d'idées, plus historien que métaphysicien, il montrait dans son enseignement la même douceur pacifique qu'il manifestait en toute sa manière d'agir ; les condamnations sommaires et précipitées le blessaient profondément ; tout intégrisme soupçonneux et batailleur le faisait souffrir ; il répugnait à lire certaines de ces attaques étroites et passionnées. Envers les étudiants, sa charité délicate ne se refusait jamais à aucun service ; on pouvait toujours recourir à lui, à son inlassable obligeance ; mais, naturellement timide, il ne cherchait jamais à s'imposer à personne.

Tel il fut à Louvain de 1912 à 1914 ; au scolasticat de la province de Lyon à Hastings durant la première guerre mondiale (1914-1919) ; à Louvain de nouveau après 1919 ; plus tard, après plusieurs années (1928 suiv.) partagées entre Louvain et Rome, définitivement à l'Université Grégorienne jusqu'en 1940. Sa tâche, à Rome, était à la fois plus spécialisée et plus importante ; il devait préparer à leur mission de professeurs de théologie de jeunes prêtres ayant achevé le cycle des études philosophiques et théologiques régulières. On demandait de lui quelques cours plus techniques ; on lui demandait surtout de présider à des exercices de méthodologie scientifique et d'aider à la préparation des thèses doctorales. Le P. Hocedez eut toujours les longues patiences de cette direction éclairée, souvent si astreignante, qui suit de mois en mois les efforts de l'étudiant, rectifiant, suggérant, encourageant, s'adaptant avec souplesse à l'infinie diversité des talents, des goûts et des caractères.

Tel fut le professeur. Sans avoir jamais été le conférencier brillant qu'on acclame et qu'on applaudit, le P. Hocedez fut toujours le maître sympathique, solide, consciencieux, bien informé, en qui on a confiance.

C'est à la fin de 1920 que le P. Hocedez accepta la direction de la Nouvelle Revue Théologique. Nos lecteurs savent (²) comment notre revue, fondée en 1869 par un prêtre du diocèse de Tournai, le chanoine Loiseaux (qui continua à la publier après son entrée dans l'Ordre des Frères mineurs Capucins sous le nom de P. Piat de Mons), fut ensuite dirigée par les Pères rédemptoristes (depuis la mort du P. Piat jusqu'en 1907), puis par les Pères jésuites français de la province de Toulouse (1907-1914). Suspendue durant la première guerre mondiale, la Nouvelle Revue Théologique reprit vie à Toulouse en septembre-octobre 1919 sous la direction des Pères Besson

(2) Cfr *N.R.Th.*, 1929, p. 785-799 : « La Nouvelle Revue Théologique à travers soixante années ».

et Fournier. Mais bientôt, au cours de l'année 1920, le P. Besson, appelé à Rome pour la codification du droit de la Compagnie de Jésus en fonction du nouveau Code canonique, proposa aux Pères jésuites belges de reprendre la rédaction d'une revue qui était belge par son fondateur et qui était toujours restée belge par ses éditeurs, MM. Casterman de Tournai. Louvain accepta volontiers cette offre, qui répondait également aux désirs de la maison d'édition. Le P. Hocedez prit la direction de l'équipe de professeurs du scolasticat S. J. de Louvain chargée de continuer l'œuvre des Pères de Toulouse.

Ce fut un travail ingrat durant une période difficile, les incertitudes politiques et les fluctuations monétaires arrêtant maints projets et initiatives. Le progrès néanmoins fut constant ; de 56 pages par mois en 1921, la revue atteignit en 1926 les 80 pages mensuelles ; de 1150 abonnés on passa à 1450. Le directeur paya largement de sa personne ; par goût naturel il n'aimait guère les minutieuses tâches de la publicité ou de la propagande, de la préparation typographique ou de la révision des épreuves ; il ne recula devant aucune, comme en témoigne la correspondance de cette période.

Abondante fut également alors sa collaboration à la revue ; elle l'entraîna dans des travaux de vulgarisation théologique ou de théologie pastorale, qui ne lui avaient guère été habituels auparavant. Ce fut comme une diversion dans sa carrière d'écrivain, jusque-là cantonnée dans les recherches techniques d'histoire et de théologie historique. Il le faisait soit sous son propre nom, soit sous un pseudonyme, anagramme de son nom, « G. de Rhodez ». D'ordinaire c'était à l'occasion et avec l'aide d'un ouvrage récemment paru qu'il cherchait à promouvoir l'information théologique, morale et pastorale des prêtres lecteurs de la revue ; il consacra plusieurs articles aux divers aspects du livre du P. de la Taille « Mysterium fidei » (1922, p. 522-533 ; 1923, p. 65-73 ; p. 281-292) ; s'attachant à des volumes récents consacrés à la prédication, il rédigea deux notes suggestives « l'art d'intéresser au sermon » (1923, p. 153-164 ; d'après F. P. Donnelly, « The Art of interesting ») et « Saint Thomas et la prédication » (1924, p. 163-174 ; d'après H. Pope, O.P., « Saint Thomas the Preacher »). D'autres articles eurent pour objet « Suarez d'après un thomiste » (Abbé Mahieu) (1922, p. 85-97) : « L'art de diriger d'après saint François de Sales » (1923, p. 436-443, à l'occasion du livre de F. Vincent : « Saint François de Sales directeur d'âmes ») ; « Saint Bonaventure » (1925, p. 153-163 ; à l'occasion du livre du P. Jules d'Albi, O.F.M.Cap.), etc., etc. Il est peut-être encore plus suggestif et plus piquant de relever, parmi les articles de ce professeur de théologie, toujours absorbé dans ses livres, trois notes pastorales très actuelles qui retinrent alors vivement l'attention : « Le scandale et les familles nombreuses » (1923, p. 47-53) où, très fermement, il mettait en lumière tout ce qui, dans le milieu contemporain ou dans l'entou-

rage immédiat, tend à décourager la fondation d'une famille nombreuse, et marquait comment les prêtres pouvaient et devaient éclairer les chrétiens sur leurs devoirs ; « Les danses » (1924, p. 32-40) où il résumait très objectivement l'enquête sévère faite par J. Germain auprès d'une trentaine de compétences, au sujet des danses modernes envisagées du point de vue moral ; et enfin « Pour la Modestie chrétienne » (1925, p. 396-413 ; d'après plusieurs ouvrages récents de G. Kiselstein, le prêtre américain M. C. Bruehl et M. F. Vuillermet).

En octobre 1926, le P. Hocedez demanda instamment d'être déchargé de la direction de la Nouvelle Revue Théologique. Des travaux importants de théologie réclamaient tout son temps, comme nous allons le montrer, à côté de son enseignement ordinaire. Il accepta toutefois d'être maintenu comme membre du Comité de rédaction et il resta toujours un des meilleurs amis de la revue qu'il avait dirigée avec tant de compétence et de dévouement.

Le P. Hocedez avait une prédilection marquée pour le travail silencieux, constant, régulier, dans la paix de sa cellule, sur des sujets historiques.

Nous n'avons pas l'intention de dresser ici la bibliographie, très longue, de ses articles et de ses comptes rendus de livres. Elle reflète les diverses péripéties de sa carrière. Tant qu'il sembla destiné à la vie de bollandiste, de 1903 à 1907, il écrivit surtout dans les « Analecta Bollandiana », y donnant des notes techniques préparatoires aux Acta Sanctorum : « Nicolai de Fara praefatio in vitam S. Johannis a Capistrano » (A.B., 1904, p. 320-324) ; « Lettre de Pierre Ranzano au pape Pie II sur le martyre du Bx Antoine de Rivoli » (A.B., 1905, p. 357-374) ; « La légende latine du Bx Venturino de Bergame » (A.B., 1906, p. 298-303) ; « La vita prima Urbani V auctore anonymo » (A.B., 1907, p. 305-316). Au retour des Indes, à partir du professorat de Louvain, les articles sont tout naturellement d'histoire de la théologie : « Les trois premières traductions du « De orthodoxa fide » de S. Jean Damascène » (*Musée belge*, 1913, p. 109-123) ; « La diffusion de la « Translatio Lincolniensis » du « De orthodoxa fide » de S. Jean Damascène » (*Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, 1913, p. 188-198) ; « La conception augustinienne du sacrement dans le Tractatus 80 in Johannem » (*Rech. Sc. relig.*, 1919, p. 1-29).

Ses recherches s'orientent alors de plus en plus vers l'histoire de la philosophie et de la théologie au moyen âge : c'est dans ce domaine que se groupent la plupart de ses publications de 1920 à 1935. D'abord deux ouvrages importants, qui ont fait sa réputation en cette branche : « Richard de Middleton », en 1925 (XVI-555 p. : « Spicilegium sacrum Lovaniense », vol. VII) ; et « Aegidii Romani Theo-

remata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique » (XV-198 p., Museum Lessianum, sect. philos., n° XII). Ensuite une longue série d'articles, donnés surtout à la revue « Gregorianum » durant son professorat romain : « Le premier *Quodlibet* d'Henri de Gand » (*Greg.*, 1928, p. 92-117) ; « La théologie de Pierre d'Auvergne » (*Greg.*, 1930, p. 526-552) ; « La vie et les œuvres de Pierre d'Auvergne » (*Greg.*, 1933, p. 3-36). « Gilles de Rome et saint Thomas » (*Mélanges Mandonnet*, 1930, t. I, p. 385-409) ; « Une question inédite de Pierre d'Auvergne sur l'individuation » (*Revue néoscol. de philos.*, 1934, p. 355-386) ; « Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus s. XII disputata (dans la collection des « *Textus et documenta* » de l'Université Grégorienne) ; à côté d'autres articles d'actualité ou de théologie générale : « Louvain et Rome » (*Greg.*, 1927, p. 161-182) ; « L'idée d'incarnation et les religions non chrétiennes » et « Le mystère de l'incarnation est-il spécifiquement chrétien » (*Nouv. Rev. Théol.*, 1926, p. 401-408 et 481-499) ; « Le concept de martyr » (*Nouv. Rev. Théol.*, 1928, p. 81-99, 198-208) ; « Sacrements et magie » (*Nouv. Rev. Théol.*, 1931, p. 481-506). Cette liste n'est qu'un choix dans son abondante production.

Deux ou trois ans avant la 2e guerre mondiale, il conçut le projet d'une synthèse plus vaste et plus actuelle : une histoire de la théologie au XIXe siècle. Elle devait comprendre 3 volumes. Ce fut l'œuvre de ses dernières années, celle qui prit tous ses instants, malgré une santé affaiblie et les années douloureuses de guerre, œuvre qu'il eut le bonheur de pouvoir achever avant de mourir. Ce fut à Rome qu'il prépara les matériaux des deux premiers volumes ; lorsqu'en mai 1940 il dut quitter l'Université Grégorienne et rentrer d'abord en France, puis en Belgique, il ne put emporter ses notes et premières rédactions ; il ne devait les recouvrer qu'à la libération ; c'est ce qui explique que le IIIe volume, « Le pontificat de Léon XIII », parut le premier ; il avait été préparé tout entier en Belgique, en grande partie à Fayt-lez-Manage où le Père trouvait la paix et la solitude (sauf à s'imposer certains voyages de consultation et à emprunter à Louvain les nombreux livres dont il avait besoin) ; le troisième volume une fois achevé, le P. Hocedez put mettre au point et rédiger définitivement les deux premiers ; le premier est sous presse en ce moment, le second est achevé en manuscrit.

Dans l'avant-propos de son 1er volume, l'auteur caractérise lui-même son œuvre et ses intentions.

« L'histoire de la théologie peut se concevoir de bien des manières, selon que l'attention s'arrête plus directement sur les auteurs ou sur le développement interne de la doctrine et des disciplines théologiques...

« L'auteur de cette histoire voudrait avant tout montrer le mouvement même de la pensée théologique et l'évolution de cette science au XIXe siècle ; mais il n'a pas négligé l'étude des écrivains : il espère que la conciliation des deux points de vue ne nuira pas à l'intérêt ni à l'utilité de son ouvrage.

« Mais les idées elles-mêmes, les systèmes et les méthodes ne se peuvent bien comprendre qu'en fonction du milieu intellectuel et moral où ils ont vu le jour. Le théologien le plus conservateur ne peut se défendre complètement de l'influence de l'ambiance : il a beau se séquestrer et fermer ses fenêtres, il ne peut empêcher les bruits du dehors de parvenir jusqu'à lui ; souvent son conservatisme, ou du moins la forme concrète de son conservatisme, n'est que la réaction contre les nouveautés qui le choquent et qu'il réprouve. Même les événements extérieurs ont souvent leur répercussion, au moins indirecte, sur le mouvement des idées. Nous avons donc cru nécessaire de décrire les courants philosophiques et scientifiques contemporains, et même brièvement l'évolution de la théologie protestante en ces années... »

Ce qui frappe surtout l'auteur c'est, dans l'évolution de la théologie catholique contemporaine, son caractère d'unité : c'est ce qu'il a eu surtout à cœur de mettre particulièrement en relief :

« L'histoire de la théologie au XIX^e^ siècle se présente avec un caractère frappant d'unité qui lui donne un intérêt particulier. Au dehors, un seul adversaire qui compte : le rationalisme ; au dedans, un seul problème, peut-on dire, occupe les esprits : le problème fondamental des rapports de la nature et de la surnature ; sous son aspect théorique, c'est la question des relations entre la foi et la raison ; dans le domaine pratique, la question des rapports entre l'Eglise et l'Etat, l'Eglise et le nationalisme. L'évolution générale se dessine dans un sens unique, celui d'un progrès continu. »

Dans cette évolution progressive, l'auteur croit pouvoir dégager trois grandes étapes qui font l'objet des trois volumes : la première depuis l'avènement de Pie VII jusqu'à celui de Grégoire XVI : « époque assombrie par la décadence où est tombée la théologie, mais aussi illuminée par son premier réveil » ; la deuxième comprenant les pontificats de Grégoire XVI et de Pie IX jusqu'au concile du Vatican : « époque de restauration, d'épanouissement et de progrès intense » ; la troisième, depuis le Concile du Vatican jusqu'à la mort de Léon XIII : « époque d'efflorescence des sciences sacrées ».

En rédigeant ces volumes chargés d'érudition et riches de suggestions, l'auteur revivait ses trente années d'enseignement théologique et apologétique ; que de fois, au cours de ses leçons « de vera religione » ou « de fide », il avait eu à évoquer ces grands témoins de la pensée catholique moderne en face du rationalisme contemporain ; ses anciens élèves éprouvent une satisfaction particulière en retrouvant, dans ces pages, maints échos des leçons d'autrefois ; mais, maintenant, l'auteur peut s'arrêter avec complaisance à l'exposé total de systèmes, au portrait complet de personnalités dont il n'avait pu alors qu'esquisser l'un ou l'autre aspect. En même temps, formé de longue date, par de multiples travaux, aux recherches d'évolution des idées, dans la théologie scolastique des grandes époques médiévales, il pouvait, avec plus de compétence et un sens plus averti de la *theologia perennis*, juger les mouvements de pensée en ce XIX^e^ siècle, souvent si troublé et si complexe.

Au cours de ces travaux scientifiques, les douleurs de la guerre et de l'après-guerre ne laissaient pas d'atteindre le P. Hocedez au plus intime de lui-même ; comment rendre service à ses compatriotes, dans l'état pénible d'âge et de santé où il se trouvait lui-même ? « L'Évangile de la souffrance » (Tournai, Casterman, 374 p.), série de 70 méditations évangéliques sur l'éternel problème de la douleur, fut de sa part un effort pour apporter quelque consolation aux nombreuses âmes éprouvées.

Malgré cette série de travaux absorbants, la santé du P. Hocedez semblait s'améliorer de semaine en semaine ; le nouveau scolasticat théologique et philosophique « Saint-Albert de Louvain » s'ouvrant en octobre 1948, les Supérieurs lui proposèrent de venir y reprendre sa place auprès de ses collègues de la Faculté ; là, dans un milieu mieux adapté à ses propres préoccupations et recherches, il continuerait ses travaux et, éventuellement, donnerait l'un ou l'autre cours moins fatigant pour le grand bien du scolasticat. Il accepta avec enthousiasme ; entretemps, un nouveau projet avait germé dans son esprit : après la vaste histoire de la théologie au XIX^{e} siècle, il rêvait d'écrire une courte monographie sur l'histoire du scolasticat S. J. de Louvain, où il évoquerait tant de figures de maîtres chers dont le souvenir reste vivant parmi nous. Dernière marque d'affection envers notre scolasticat, bien caractéristique de sa fidélité habituelle à ses vieilles amitiés, et qui restera, de lui à nous, comme un lien cordial, ajouté à tous les autres, nous imposant une aussi fidèle reconnaissance.

Le Bon Dieu ne lui accorda pas cette dernière joie humaine à laquelle il aspirait ; brusquement, une maladie grave se déclara qui, en dix jours, l'emporta. Très conscient de son état, le P. Hocedez vit venir la mort avec calme, donna ses dernières instructions au Père chargé de l'édition de son œuvre et, très simplement, avec ce sens religieux élevé et cette humilité profondément sincère qui avaient toujours marqué sa vie, se prépara dans la paix à retourner à Dieu. Il laisse à ses frères, dans le souvenir de sa vie, l'exemple d'une ferveur religieuse constante, d'une ardeur opiniâtre au travail et d'une charité toujours cordiale et délicate.

Jean LEVIE, S. I.

LES HARMONIES DES DEUX TESTAMENTS

EN ETUDIANT LES DIVERS SENS DES ECRITURES

Premier article

Déjà, à plus d'une reprise, nous nous sommes appliqué à mieux comprendre le prophétisme israélite, à mettre en lumière les lignes principales de sa prédication religieuse, à en scruter divers aspects moins explorés jusqu'à présent, à circonscrire ainsi, d'une façon de plus en plus rigoureuse, ce que l'on doit appeler un des apports les plus notables, voire sans doute le principal, de la révélation sous l'ancienne économie (1).

A l'intérieur du message prophétique, les prédictions messianiques, les anticipations d'une nouvelle économie religieuse, forment un domaine de recherches plus restreint, vraisemblablement celui qui, pour le chrétien, est le plus passionnant. C'est lui, en effet, qui pose avec le plus d'acuité le problème fondamental, particulièrement actuel, des rapports entre les deux Testaments, de leurs concordances, de leurs harmonies ou symphonies profondes, à la fois historiques et théologiques (2). Problème capital ! N'est-il pas, par exemple, en apologétique, pour une part très large, à la base d'une argumentation classique, dont Pascal s'est fait jadis le champion ardent et convaincu (3) ? N'est-il pas aussi intimement lié à la conscience que Jésus,

---

(1) On nous pardonnera de céder au défaut des auteurs et de nous citer nous-même, sans doute à l'excès. Nous serait-il permis d'invoquer une raison plus ou moins excusante ? Nous évitons ainsi de nous répéter et nous ne sommes pas obligé d'allonger outre mesure notre étude : J. Coppens, *Les particularités du style prophétique,* dans *Nouv. Rev. Théol.,* 1932, t. LIX, p. 674-693. — Ed. Tobac - J. Coppens, *Les Prophètes d'Israël. Etudes historiques et religieuses.* I. *Le Prophétisme en Israël,* 2e éd., Malines, H. Dessain, 1932, p. 63-88. — J. Coppens, *L'argument des Prophéties messianiques selon les Pensées de Pascal,* dans *Ephem. Theol. Lovan.,* 1946, t. XXII, p. 337-361 (et en tirage à part : Louvain, 1946. In-8, 29 p.).

(2) Nous indiquerons la littérature catholique, là où nous traiterons ex professo du sens plénier.

(3) M. J. Lagrange, *Pascal et les Prophéties messianiques,* dans *Rev. Bibl.,* 1906, nouv. sér., t. III, p. 533-556. — A. M. Dubarle, *Pascal et l'interprétation de l'Ecriture,* dans *Les Sciences Philos. et Théolog.,* 1941-1942, t. II, p. 346-379. — J. Coppens, *L'argument des Prophéties messianiques selon les Pensées de Pascal,* 1946, t. XXII, p. 337-361. — Au cours du siècle passé, Pascal fut moins bien apprécié. Le Père Fr.-X. Patrizi (*Institutio de Interpretatione Bibliorum,* Rome, 1876, p. 233), par exemple, portait sur l'apologiste un jugement sévère, trop sévère. Le rapprochement avec Grotius n'est pas, selon nous, justifié : « Haec tamen grotiana placita, non modo amplexus esse, sed et latius longiusque extendisse omnique limite liberasse videtur ». Nous avons essayé de montrer que Pascal s'efforça de trouver des critères et d'assigner des limites au « sens spirituel ».

De la théorie de Pascal est à distinguer celle de Jacques-Joseph Duguet

les Apôtres, l'Église primitive ont eue de la succession des deux alliances, ou encore, à l'usage qu'ils ont fait des textes de l'Ancienne Loi (4) ? Enfin, la solution de ce problème dicte, même aujourd'hui, l'esprit dans lequel on estimera devoir aborder l'étude de l'Ancien Testament, en prôner la valeur historique et théologique.

Au terme de recherches déjà nombreuses sur les livres de l'Ancien Testament, nous restons fermement convaincu des liens multiples, non seulement théologiques, au sens fort du mot, mais aussi critiques et historiques qui unissent les deux Alliances. La méthode historique réussit à démontrer selon nous que l'Ancien Testament fut la voie frayée par la Providence à l'avènement du Christ, qu'il constitue vraiment la préparation et une anticipation partielle de la révélation chrétienne, qu'il est à ce titre un phénomène historique tellement extraordinaire et unique qu'il mérite d'être qualifié de merveilleux et de surnaturel.

Cette conclusion n'est pas nouvelle. Elle est, au contraire, chère à la tradition. Le Christ, nous l'avons déjà rappelé, se réclame de l'Ancien Testament ; surtout, ainsi que l'on sait, le Christ de l'évangile johannique. De même, les Apôtres et les hagiographes néotestamentaires ont mis en évidence les correspondances mystérieuses et merveilleuses qui existent entre les deux économies. Les anciens auteurs ecclésiastiques restent, eux aussi, fidèles à cette ligne de pensée. Seuls, des hérétiques, Marcion en tête, font opposition.

Mais, si les écrivains de la grande Église sont d'accord sur l'union intime des deux Testaments, tous ne s'entendent pas sur la manière de la démontrer et de la réaliser. A Alexandrie tout d'abord, semble-t-il, se développa une théologie spéciale sur cette union, chez Clément, puis et surtout chez Origène (5). Dans le système de ce der-

---

(1649-1733), le « bon janséniste », ainsi qu'il fut appelé : *Règles pour l'intelligence des Saintes Ecritures,* dans J. P. Migne, *Scripturae Sacrae Cursus Completus,* t. XXVII, Paris, 1860, col. 15-130.

Nous espérons un jour revenir au système de l'abbé Duguet. Il marque une étape intéressante et il est souvent mal compris.

(4) W. Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt,* Goettingue, 1899. — A. Clemen, *Der Gebrauch des Alten Testaments in den neutestamentlichen Schriften,* Gütersloh, 1895. — H. Vollmer, *Die Alttestamentlichen Citate bei Paulus,* Fribourg-en-Br. et Leipzig, 1895. — Fr. Johnson, *The Quotations of the New Testament from the Old considered in the Light of General Literature,* Londres, 1896. — J. Bonsirven, *Saint Paul et l'Ancien Testament,* dans *Nouv. Rev. Théol.,* 1938, t. LXV, p. 129-147.

(5) Cl. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture,* dans la collection *Théologie,* n° 4, Paris, 1944. — M. Hermaniuk, *La parabole chez Clément d'Alexandrie. Dé-*
Introduction à L. Doutreleau, *Origène, Homélies sur la Genèse,* p. 5-60. — Sur Origène, lire les notes déjà rassemblées par H. de Lubac, *Introduction* à L. Doutreleau, *Origène, Homélies sur la Genèse,* p. 5-62, dans *Sources chrétiennes,* n° 7, Paris, 1943 ; *Introduction et Notes,* dans P. Fortier, *Homélies sur l'Exode,* p. 7-75, dans *Sources chrétiennes,* n° 16,

nier, l'Ancien Testament tout entier devient en quelque sorte la préfiguration du Nouveau. Le subtil exégète découvre un peu partout des analogies secrètes, jusqu'à lui insoupçonnées. De chaque page, presque de chaque verset, de chaque mot, se dégagerait la lumière de l'Evangile pour qui, à la suite d'Origène, consent à déchirer le voile de la lettre, à ouvrir tout large son entendement à l'illumination de l'Esprit (6).

De nombreux auteurs, jadis et de nos jours, subissent le charme des spéculations alexandrines. Ils voudraient, à leur suite, construire les correspondances entre les deux Testaments surtout et avant tout sur les analogies secrètes, profondes, obscures que les grands Alexandrins aimaient et qu'un sens spirituel continuerait à révéler, même aujourd'hui, aux yeux qui baignent dans la lumière de la foi. Du moins, voudraient-ils qu'à côté de l'exégèse critique, qui part à la recherche des liens historiques entre les deux Testaments, une place très large soit faite à une exégèse moins sévère, plus souple, plus nourrie de la tradition patristique, plus immergée dans la foi, plus avide d'édification, plus perméable aux inspirations de l'Esprit, plus profitable, dans cette exacte mesure, à la piété des chrétiens et, dès lors, seule capable de rendre aux Ecritures saintes dans l'Eglise la place de choix dont elles n'auraient jamais dû être privées. Les livres et les articles sur le sens spirituel, — c'est le terme qui tend surtout à s'imposer (7), — se multiplient. Nous assistons à une invasion devant laquelle certains esprits se sentent perplexes ou déroutés ; d'autres sont plutôt sceptiques ; d'autres encore, surtout les jeunes qui viennent de traverser une crise d'« historicisme » et se laissent plus ou moins influencer par l'atmosphère existentialiste, se montrent enthousiastes. A les entendre parler, ils auraient déjà rencontré Josué et Caleb ramenant de la Terre Promise les grappes de raisin merveilleuses qui, mises au pressoir, étancheront la soif religieuse des générations de croyants ardents qui se lèvent à l'horizon (8).

Paris, 1947. — Sur le milieu alexandrin préchrétien : A. F. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie,* Halle, 1834. — C. Siegfried, *Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments,* Iéna, 1875. — H. E. Ryle, *Philo and Holy Scripture or the Quotations of Philo from the Books of the O.T.,* Londres, 1895.

(6) La question est de préciser où se trouve le voile : sur la lettre du texte, sur les yeux de ceux qui le lisent, ou sur les deux à la fois ?

(7) C'est aussi le terme auquel s'arrête l'ouvrage déjà cité du Père Patrizi, un des meilleurs qui aient été composés en la matière. Voici la division des sens qu'il propose. I. Sens littéral : a) prochain ou propre ; b) éloigné ou métaphorique. — II. Sens spirituel : intentionné directement par le S. Esprit, signifié seulement indirectement par les mots, à savoir moyennant : a) l'interférence des choses ; b) l'appel à d'autres contextes ; sous-divisé en a) sens prophétique ; b) sens anagogique ; c) sens tropologique. — III. Sens conséquent ou induit. — IV. Sens accommodatice.

(8) Lire : J. Coppens, *Miscellanées bibliques.* XV. *Tendances récentes*

Après la première guerre mondiale, le protestantisme allemand, fatigué de la science pure et aride, s'éprit lui aussi, on le sait, d'une espèce d'exégèse pneumatique. Puis, dans l'entre-deux-guerres, l'exégète protestant W. Vischer réussit à enthousiasmer un certain nombre de ses coreligionnaires, heureux de voir, à cause de son exégèse, les Ecritures, si capitales pour le croyant protestant, rendues à la foi (9).

---

en exégèse. XVI. *L'allégorisme au XX^e siècle*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1947, t. XXIII, p. 182-188.

(9) Les deux principaux ouvrages de W. Vischer sont : *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*. I. *Das Gesetz*, 3^e édit., Munich, 1936. — II. *Die Propheten*, 1^re partie : *Die früheren Propheten*, 2^e édit., Zurich, 1946. Les interprétations du second ouvrage sont moins arbitraires. — A. R. Hulst, *Hoe moeten wij het Oude Testament uitleggen ?* (Wageningen, 1941) explique très bien comment se pose dans les Eglises réformées le problème de l'exégèse théologique. On y trouvera une abondante bibliographie, qu'on pourra encore compléter à l'aide de C. M. Edsman, *Gammal och ny typologisk tolkning av G.T.*, dans *Svensk Exeg. Aorsbok*, 1947, t. XII, p. 85-109.

Voici toute une série d'articles et de travaux par lesquels les exégètes nordiques prennent position dans le débat. Edsman les énumère, sans toutefois nous faire connaître dans le détail leurs positions respectives : S. Mowinckel, *Gamla Testamentet som Guds ord*, Stockholm, 1938. — J. Lindblom, *Gamla Testamentet i kyrka och teologi*, Lund, 1939. — J. Lindblom, *Gamla Testamentet i urkristendom. Tillika ett bidrag till bibeltolkningens historie*, dans *Svensk Exeg. Aorsbok*, 1941, t. VI, p. 23-42. — H. Odeberg, *Det Gamla Testamentet i det Nya*, dans *Tillbaka till Bibeln*, p. 47-55, Lund, 1944. — H. Odeberg, *Nya Testamentet om det Gamla*, Jönköping, 1945 ; 2^e édit., 1946.

M. Edsman renvoie, évidemment, aux travaux de l'école allemande ; sur celle-ci A. R. Hulst donne des renseignements plus abondants et plus précis, ainsi qu'une bibliographie systématique (voir R. Herrmann, *Deutung oder Umdeutung der Schrift*, dans *Theologia Militans*, n° 12, Leipzig, 1937. — G. von Rad, *Fragen der Schriftauslegung des A.T.*, dans *Theologia Militans*, n° 20, Leipzig, 1938. — A. Weiser, *Das theologische Gesamtverständnis des Alten Testaments*, dans *Deutsche Theologie*, 1943, p. 50-70).

Enfin, l'auteur constate que l'Angleterre possède, elle aussi, son mouvement d'exégèse spirituelle ; il le rattache, pour une part, au mouvement scripturaire de la *High Church*, en particulier au mouvement de pensée théologique favorisé jadis par Bishop Gore : R. Erkström, *The Theology of Charles Gore*, Lund, 1944. Voir : A. Stone, *The Mystical Interpretation of the Old Testament*, dans Ch. Gore, *New Commentary on Holy Scripture*, Londres, 1929. — W. J. Phytian Adams, *The Call of Israel*, 1934 ; *The Fullness of Israel*, 1938. — A. G. Hebert, *The Throne of David*, 1941. — W. J. Phythian Adams, *The People and the Presence*, 1942. — J. Lowe, *The Recovery of the Theological Interpretation*, dans *The Interpretation of the Bible*, ed. C. W. Dugmore, Londres, 1944. — A. G. Hebert, *The Authority of the Old Testament*, Londres, 1947. — On trouvera des appréciations plus ou moins critiques sur ce mouvement d'idées, dont Phytian Adams et Hebert sont les porte-parole les plus connus, dans : H. W. Robinson, *The Higher Exegesis*, dans *Journ. of Theol. Stud.*, 1943, t. XLIV, p. 143-147. — B. P. W. Statter Hunt, *The Old Testament in the New*, dans *Mod. Churchman*, 1944, t. XXXIV, p. 167-172. — T. W. Manson, *The Argument from Prophecy*, dans *Journ. of Theol. Stud.*, 1945, t. XLVI, p. 129-136. — H. H. Rowley, *The Re-discovery of the O.T.*, Londres, 1945. — Nous n'avons guère pu prendre connaissance de S. Mowinckel-Robinson. — H. H. Rowley-Kenyon, *The Reading of the Bible as History, Lite-*

Loin de nous d'assimiler sans plus les aspirations de certains milieux catholiques à ces tentatives protestantes, bien qu'à notre avis quelques écrivains fassent trop d'honneur aux publications dont il s'agit (10). Mais entre les divers mouvements pour un sens plus spirituel il existe cependant des affinités et, de part et d'autre, il y a au point de départ des besoins et des aspirations plus ou moins identiques.

Notre intention n'est pas ici de faire une étude historique de l'exégèse spirituelle, dans le passé et le présent. Notre but est à la fois plus modeste et plus vaste. Nous voudrions, à la lumière des meilleures études récentes, considérer le problème des correspondances entre les deux Testaments dans sa totalité : examiner d'abord dans un premier article, s'il faut continuer à attribuer la priorité aux correspondances historico-critiques ; voir ensuite dans quelle mesure celles-ci peuvent être complétées par une série d'accords basés sur une première acception du « sens spirituel », la plus discutée en ce moment, celle que l'on tend de plus en plus à appeler le « *sensus plénior* » (deuxième article) ; en troisième lieu (troisième article), déterminer ce qu'il convient de retenir des autres sens spirituels, ceux qui se situent au delà de cette première acception, en particulier du « *sensus typicus* ». A la suite des discussions actuelles, toutes brûlantes encore, nous consacrerons, cela va de soi, au « *sensus plénior* » la plus grande partie de notre exposé. Nous terminerons notre étude en montrant que *les correspondances historico-critiques des deux Testaments*, celles pour lesquelles nous réclamerons la place d'honneur, continuent de garder, même de nos jours,

---

nature and Religion, Londres, 1945. — R. V. G. Sparks, *The Old Testament in the New Testament*, Londres, 1946.

G. E. Wright (*The Challenge of Israel's Faith*, Chicago, 1944) et C. H. Dodd (*The Bible to-day*, Cambridge, 1946) occupent une position assez particulière. Les deux opuscules, brillants essais, critiquent une science biblique qui ne tourne plus à édifier. Ils ne répudient pas pour autant l'exégèse critique ; au contraire, ils prémunissent contre les dangers de l'allégorisme. Mais, en même temps, ils souhaitent que la science de l'Ancien Testament arrive à faire comprendre et goûter par les prédicateurs et les fidèles ce qui fait la valeur de ses Vieux Livres : leur prédication religieuse, notamment en nous dévoilant leur utilité éternelle pour toutes les époques, y compris la nôtre. L'un et l'autre auteur invitent à l'étude des thèmes centraux et convergents ; le deuxième voudrait, en outre, que l'exégèse, d'individualiste, devint davantage « ecclesiale » : nourrie de la tradition et accordée à la vie spirituelle de l'Eglise.

En ce qui concerne l'exégèse spirituelle au moyen âge, Ebeling renvoie à : H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, Augsbourg, 1939. — L. Twining, *Types and Figures of the Bible illustrated by the Art of the Early Middle Ages*, Londres, 1855 ; ainsi qu'aux textes médiévaux : *Biblia Pauperum* (= 1200), *Speculum humanae salvationis* (= 1300), *Compendia Pisana* (= 1300). A ajouter l'ouvrage capital de C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, dans *Bibl. Thomiste*, t. XXVI, Paris, 1944.

(10) Je n'entrevois pas l'utilité de répandre parmi les lecteurs catholiques les ouvrages de W. Vischer. Je me demande même s'il est opportun, sans plus, de préparer une nouvelle édition de Dugnet, surtout si l'on aspire à répandre l'opuscule dans le grand public.

leur utilité et leur efficacité entières quand il s'agit d'établir la transcendance et le miracle de l'Ancienne Alliance.

A certains notre tentative pourra paraître ambitieuse et téméraire. Qu'ils se rassurent ! Si nous l'avons entreprise, ce n'est pas que nous ayons présumé de nos talents et de nos forces ; c'est qu'il existe sur le sujet une littérature abondante et excellente. Après avoir parcouru les nombreuses contributions qui s'y rapportent, nous avons eu l'impression d'arriver sur un champ où la moisson avait mûri et n'attendait plus qu'un homme de peine pour la faucher et la mettre en grange. Puissions-nous y avoir réussi !

I

LES APPORTS DU SENS HISTORICO-LITTÉRAL

1. — *Et tout d'abord, quand il s'agit d'établir les harmonies des Deux Testaments, nous refusons de nous laisser entraîner dans les voies de l'allégorisme, quelle que soit son espèce. En bonne méthode, la place d'honneur doit rester à l'exégèse historico-critique. C'est la lettre du texte qu'il faut considérer en tout premier lieu, et cela suivant les méthodes des sciences auxquelles tout texte écrit ressortit : l'histoire et la philologie* (11).

C'est donc à établir des correspondances entre les textes des deux Testaments, pris de part et d'autre au pied de la lettre, compris suivant les règles d'une interprétation philologique minutieuse et d'une

(11) *Nil novi sub sole* ! L'histoire de l'exégèse établit que, dans l'interprétation du messianisme, peu d'idées sont entièrement nouvelles. Rien d'aussi suggestif que de lire l'intéressante plaquette de M. Hartmann, *Les prophéties messianiques et leurs principaux interprètes modernes,* dans *Univ. France, Fac. Théol. Prot. Strasbourg,* Strasbourg, 1857. In-8, 90 p. Pour l'époque moderne et les milieux protestants, l'auteur distingue deux types d'exégèse réformée croyante : celle de Luther, préoccupée d'accords littéraux à la manière de l'ancienne exégèse palestinienne, celle de Calvin, davantage inspirée de l'alexandrinisme et, par conséquence, admettant un double sens : l'un littéral, souvent nullement christologique ; l'autre christologique et dès lors prophétique, mais spirituel. Luther partit en guerre contre le symbolisme : « *Allegories are empty speculations, and as it were the scum of Holy Scripture* » ; « *allegory is a sort of beautiful harlot, who proves herself specially seductive to idle men* » ; *allegory* « *may degenerate into a mere monkey-game !* » (cit. et trad. par G. E. Wright, *op. cit.*, p. 8-9) ; il fut amené de cette façon à distinguer rigoureusement dans les Ecritures entre ce qu'il appela « *the gold, silver and diamonds* » et « *wood, hay and stubble* » (p. 11). Calvin n'aboutit pas à pareille dichotomie ; il l'évita par le recours à l'exégèse spirituelle. Voir L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche,* Iéna, 1869.

Etudiant les auteurs protestants de la première moitié du XIX[e] siècle, Hartmann les classe en trois groupes : ceux qui s'inspirent, pour le fond de leur pensée, des principes luthériens, par exemple Hengstenberg, Steudel ; ceux qui, tels Olshausen, Stier, suivent plutôt une inspiration calviniste ; ceux, enfin, qui se sont orientés vers une approximation historique des prophéties : Tholuck, Delitzsch, Haevernick, de Wette, Knobel, Beck. C'est à Beck que lui-même décerne la palme.

critique historique rigoureuse, que doivent tendre nos efforts. Malheur à qui se permet de l'oublier. Il encourt du fait même le reproche de fausser les données de l'histoire, de substituer à une perspective objective, la seule qui compte, des constructions imaginaires, ne reposant que sur le bon vouloir et la fantaisie de leurs auteurs, destinées à masquer l'indigence des preuves, propres tout au plus à leurrer les naïfs et les poètes. Un esprit objectif peut-il s'écarter, même de la largeur d'un ongle, des exigences de l'histoire ou de la philologie ?

Nous le pouvons d'autant moins qu'en l'occurrence il ne faut pas partager le pessimisme de certains auteurs, désabusés par la science et pressés de faire de l'apostolat biblique, auteurs aux yeux desquels l'entreprise que nous envisageons n'est pas réalisable ou, pour le moins, n'est pas près de se réaliser. Pareil défaitisme ne se justifie pas. Nous continuons à croire avec Lagrange, Van Hoonacker, Desnoyers, Touzard, qu'un accord entre les deux Testaments peut être établi même sur la base de la lettre, à condition toutefois d'en bien préciser au préalable le sens et les conditions ([12]).

2. — *Et, tout d'abord, il ne faut pas vouloir envisager, dans le domaine des prédictions et des anticipations prophétiques, une correspondance impliquant une équation littérale mathématique* ([13]).

---

(12) Dans les milieux catholiques, le problème du messianisme fut abordé d'une manière neuve et scientifique par l'abbé P. de Broglie (1834-1895), *Les Prophètes et les Prophéties d'après les travaux de Kuenen,* dans la *Revue des Religions,* mars-avril, mai-juin 1895. Cette étude est reprise, sous une forme plus complète, dans l'ouvrage posthume : *Questions Bibliques. Œuvre extraite d'articles de revue et de documents inédits* par M. l'abbé C. Piat, Paris, 1897. Il faut y ajouter : *Les Prophéties messianiques.* Avec préface et notes par Augustin Largent, chanoine honoraire de Paris, dans *Science et Religion. Etudes pour le temps présent,* 2 vol., Paris, 1904.

Puis vient en ordre principal J. Touzard, *L'argument prophétique,* dans *Revue Pratique d'Apologétique,* 1907-1909, t. V, p. 757-772 ; t. VI, 1908, p. 906-933 ; t. VII, p. 81-116, 731-750. Des vues de Jules Touzard se rapproche L. Desnoyers, *Histoire du peuple hébreu des Juges jusqu'à la Captivité,* t. III, *Salomon,* Paris, 1930. — M. J. Lagrange, *Pascal et les Prophéties messianiques* (dans *Rev. Bibl.,* 1906, nouv. sér., t. III, p. 333-556) constitue une prise de position indirecte et incomplète. Pour un essai de synthèse plus récente, voir E. Tobac-J. Coppens, *op. cit.,* p. 102-109.

Dans cette énumération, qui d'ailleurs n'est pas complète, nous avons omis les études d'Alfred Loisy. Elles représentent, en effet, une position spéciale. Au début, les contributions de Loisy n'éveillent pas de soupçons et ne prêtent guère le flanc à la critique : *L'Espérance Messianique d'après Ernest Renan,* dans *Rev. Hist. Litt. Rel.,* 1898 et dans *Etudes bibliques,* 3e édit., Paris, 1903, p. 260-289 ; *La Religion d'Israël,* dans *Rev. Clergé franç.,* 1900-1901 ; puis Paris, 1901. — A partir de 1908, c'est l'invasion de la critique libérale et rationaliste : *La Religion d'Israël,* 2e édit., Ceffonds, 1908. En 1933, c'est le déclin total, sur toute la ligne : *La Religion d'Israël,* 3e édit., Paris, 1933.

Pour le chanoine Van Hoonacker (1857-1933), on retrouvera sa pensée dispersée à travers le monumental commentaire du *Dodékaprophèton : Les Douze Petits Prophètes,* dans *Etudes Bibliques,* Paris, 1908.

(13) C'est le texte de J. Touzard, *art. cit.,* p. 88, 96 : « La réalisation des prophéties messianiques n'a pas été brutale... on ne saurait chercher à la

Surtout trois raisons s'y opposent. La première, l'imperfection foncière de l'Ancien Testament. De l'aveu de tous, théologiens et exégètes, l'Ancienne Alliance est une économie provisoire et préparatoire imparfaite et passagère. Elle appelait, de tout le dynamisme de ses aspirations, un complément. Nombreuses sont les métaphores dont la pensée chrétienne s'est servie pour exprimer ce fait. L'Ancien Testament est l'ombre, l'image, le type, la figure, la préfiguration du Nouveau (14). Il s'oppose au Nouveau, telles l'ébauche ou l'esquisse au portrait, tel le portrait à la réalité, tel le germe à la plante, telles la racine ou la tige à la fleur. Ou, si, d'après certains exégètes, la réalité y était déjà d'une certaine manière présente, elle y était pour le moins recouverte d'un voile ; elle s'y trouvait cachée comme la cire dans les alvéoles ; elle s'y dérobait à la vue directe et claire sous des symboles et des chiffres dont il a fallu posséder la clef. Lumière diffuse, lumière d'aube qui fait contraste avec la lumière du plein jour, qui brille seulement depuis la venue du Christ.

Mais arrêtons-nous dans l'énumération des images que les écrivains ecclésiastiques ont multipliées presque sans arrêt. Retenons qu'entre le provisoire et le définitif l'équation et l'égalité ne sauraient être parfaites.

Autre raison découlant de la précédente. Puisque l'Ancien Testament est imparfait, il est aussi fluide, ou, pour mieux dire, il est en perpétuel mouvement. Aucune de ses affirmations particulières ne se prétend dernière et définitive ; chacune d'elles appelle, et la plupart reçoivent en fait, des compléments au fur et à mesure que la révélation et l'histoire progressent et se développent. C'est pourquoi, en règle générale, on ne peut bien comparer l'Ancien Testament au Nouveau qu'après avoir additionné, juxtaposé un grand nombre de ses prédictions particulières et, même alors, l'image totale ainsi obtenue n'est jamais parfaite (15).

Enfin, troisième raison qui résulte plus directement du caractère prophétique de l'Ancien Testament. La Loi Ancienne est tournée vers la Nouvelle, nous le savons déjà, comme sa prédiction et sa préfiguration : elle l'annonce, elle la prépare, elle en détermine les conditions. Mais, comment ne pas entrevoir que l'équation, quand

---

traduire par *des équations mathématiques* entre des textes et des faits. » Remarquez les derniers mots : il s'agit, en effet, non pas de comparer textes à textes, mais des *paroles* prophétiques à leur accomplissement *réel*.

(14) Toutes ces figures ne sont pas synonymes. Plusieurs peuvent d'ailleurs être comprises de diverses façons. Touchant, par exemple, l'image empruntée à « l'ombre », M. Hartmann citait (*op. cit.*, p. 39) cette parole de Tholuck : « La prophétie en général n'est pas l'ombre projetée par l'avenir qu'elle entreverrait, mais l'avenir se préparant dans le passé. »

(15) Le principe de « l'ensemble », de « la totalité » a déjà été entrevu par Pascal comme nécessaire. Nous retrouvons la même affirmation chez Steudel (M. Hartmann, *op. cit.*, p. 22, 45), Umbreit, Ewald (p. 54), Tholuck (p. 39), et, de nos jours, chez O. Cullmann.

il s'agit de prédictions, n'est jamais parfaite, ne saurait jamais l'être ? Le prophète, en effet, s'adresse à ses contemporains ; c'est par eux qu'il veut et doit être compris. Il s'exprime donc avec un vocabulaire qui est approprié plus à leur mentalité qu'à celle de ceux qui verront la prédiction se réaliser. D'ailleurs, si, par hypothèse absurde, le prophète voulait s'adresser avant tout à ses lecteurs futurs, pourrait-il, même alors, s'exprimer dans un langage adéquat aux événements et aux personnes de l'avenir ? Pour le faire, il devrait être mis en possession du langage, de la mentalité, des structures ou modes de pensée, des préoccupations, du cadre culturel, historique, idéologique tout entier de l'époque à laquelle ses prophéties se réfèrent. Ce serait postuler pour lui le plus extraordinaire miracle ou, plus exactement, poser Dieu devant un problème qu'il ne saurait résoudre. Au reste, si le prodige était réalisable, Dieu aurait-il eu quelque intérêt à l'accomplir ? Le prophète proférerait des oracles qui, à ses propres oreilles et, pour le moins, à celles de ses contemporains, résonneraient à juste titre comme des énigmes aussi indéchiffrables que celles du Sphinx. Bref, encore une fois, il est clair, d'avance, qu'il faut renoncer à vouloir établir entre les deux Testaments, surtout dans le domaine des prophéties, des équations mathématiques.

3. — *Si l'on veut aboutir à démontrer les correspondances et les symphonies des deux Alliances, c'est, pour reprendre une expression de Jules Touzard, c'est à établir une harmonie substantielle qu'il faut tendre* (16). *Il faut laisser tomber d'avance ce que l'on peut appeler certains éléments accidentels, transitoires, passagers, contingents, dont l'Ancien Testament lui-même n'a pas entendu proclamer la valeur permanente.*

Nous avons autrefois essayé de préciser ce qui doit ressortir à ces éléments accidentels que ni les prophètes ni les hagiographes n'ont retenus à titre définitif (17). Distinguant un noyau et une série d'enveloppes qui le recouvrent, nous avons alors proposé d'en discerner trois. Elles n'épuisent pas peut-être l'énumération mais elles désignent assez heureusement, croyons-nous, trois grandes catégories où

(16) J. Touzard, *art. cit.*, 1908, t. VII, p. 92. Le regretté auteur se sert des termes « éléments essentiels » et « éléments accessoires ». Nous préférons dire « substance », expression qui est encore usitée en d'autres domaines. — Mentionnons à titre de curiosité que déjà Knobel se servait de la notion de « substance » pour désigner les éléments permanents du message messianique, du moins si l'on peut se fier à M. Hartmann, *op. cit.*, p. 53. — Knobel, toutefois, proposait arbitrairement d'identifier cette « substance » avec ce qu'il appelait « l'enseignement théocratique ». Il distinguait, de cette manière, entre les aspirations théocratiques et celles du messianisme proprement dit.

(17) Voir E. Tobac-J. Coppens, *op. cit.*, p. 59-88 : « Les particularités du langage prophétique. »

l'on peut classer sans trop de peine la plupart des éléments imparfaits que l'on arrive à circonscrire.

La première enveloppe est la plus facile à saisir et à dégager. Nous l'avons appelée l'enveloppe poétique. Comme son nom l'indique, elle comprend tout ce qui n'est pas à prendre au pied de la lettre, tout ce qui relève de la fantaisie de l'auteur inspiré. Car la poésie n'est pas ce que d'aucuns rêvent : un moyen supérieur de connaissance. A constater la difficulté qu'il y a déjà à se servir des mots ordinaires et précis, fixés par un lexique qui en contrôle l'usage, comment pourrait-on croire à l'efficacité d'images personnelles dont la pertinence est pour une large part subjective et comme telle aléatoire ?

Plus délicate à définir est ce que nous avons appelé le langage convenu. Mais comment contester que dans toute langue et littérature un peu évoluées, — et c'est le cas de la littérature prophétique, — pareil langage se rencontre ? Il comprend surtout les éléments qui, à force d'avoir été usés trop souvent, ont perdu leur frappe et portée exactes, ne possèdent plus qu'un sens général, vague, souvent, au surplus, symbolique. Tout ce qui dure en littérature devient à la longue matière de thèmes. Or, les thèmes sont comme des pièces de monnaie usées ; elles ont perdu tout leur relief.

La troisième enveloppe est de loin la plus difficile à décrire. Elle comprend les éléments qui forment le cadre historique passager auquel le prophète se réfère pour se faire comprendre, tout en le dépassant par l'essor de sa pensée. Parfois il peut paraître, à première vue, que l'auteur les intègre à sa prédication. En réalité, ils sont plutôt ce que l'on pourrait appeler « extrapolés », c'est-à-dire soumis et subordonnés à des perspectives beaucoup plus larges et profondes, plus essentielles et définitives, le plus souvent d'ailleurs seulement anticipées d'une manière vague, celles du messianisme et de l'eschatologie. Ils perdent ainsi leur valeur propre et ressortissent, eux aussi, à la catégorie des symboles ou préfigurations. Ils ne comptent plus pour eux-mêmes mais uniquement pour le rapport figuratif qu'ils possèdent avec la réalité supérieure par eux signifiée. *Signum stat pro signato !*

Sans doute, il sera malaisé, en des cas particuliers, de distinguer avec certitude entre les éléments accidentels qui forment les enveloppes, et le noyau religieux à valeur permanente, qu'il importe de dégager et de comparer seul aux éléments et événements de la Loi Nouvelle. En nous inspirant du principe énoncé plus haut, à savoir que l'Ancien Testament est à comprendre surtout dans son ensemble ([18]), comme une toile qui n'a pas cessé d'être remise sur le métier, comme une composition littéraire dont la rédaction n'a pas cessé d'être raturée, voici trois critères que nous proposons pour re-

(18) Voir *supra* note 15.

connaître les éléments permanents et substantiels de la prédication religieuse des prophètes :

1° la constance ou permanence d'un enseignement ; 2° sa cohérence avec l'ensemble des aspirations prophétiques ; 3° sa transcendance, c'est-à-dire sa fécondité et son efficacité religieuses et morales ; en d'autres termes, ses rapports intimes avec la foi monothéiste que l'on retrouve toujours à la base et au sommet de la prédication prophétique.

Et qu'on ne dise pas qu'en distinguant ainsi entre des éléments substantiels et accidentels, — ces derniers étant jetés par-dessus bord comme un lest devenu inutile, — nous introduisons dans les Livres Saints une vivisection qui en démontre *ipso facto* le caractère humain et fragile. Nullement. Ainsi que, déjà au début de ce siècle, un apologiste le faisait remarquer judicieusement, les éléments accidentels ne sont pas reniés ; ils sont subsumés par la ligne de pensée qui est essentielle, et formellement inspirée pour elle-même. « Il n'y a donc pas lieu de choisir entre les éléments, pour retenir les uns et négliger les autres, comme si l'essentiel et l'accidentel étaient simplement juxtaposés. Un tel procédé serait arbitraire et puéril. » L'accidentel, au contraire, reste intimement lié à la substance bien qu'il en soit indépendant. Mais comme il n'est pas visé en lui-même, il est seulement voulu et retenu comme le véhicule symbolique de la doctrine qu'il aide à exprimer.

Par ailleurs, rien de plus naturel que la présence d'éléments matériels imparfaits, accidentels dans un texte même sacré. C'est la rançon que toute pensée humaine, même inspirée, doit payer à l'imperfection de notre nature et du langage humain. C'est la « frange de la mentalité » ainsi que Pouget et M. Guitton aiment dire ; elle s'attache à la perception et à l'expression de toute pensée, même religieuse, même divinement inspirée ([19]). « Pour être compris, l'auteur sacré a dû, dans une certaine mesure, se conformer à l'état d'esprit du milieu dans lequel et pour lequel il vivait, de façon à révéler le mieux

---

(19) J. Guitton, *Portrait de M. Pouget*, 2e édit., Paris, Gallimard, s. d. (1941) ; *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, dans *La Pensée Moderne et le Catholicisme*, fasc. IX, Aix-en-Provence, 1947. — Le problème des imperfections du langage prophétique a fait l'objet, au cours des dernières années, de plusieurs études. Signalons F. Fabbi, *La condiscendenza divina nell' ispirazione biblica*, dans *Biblica*, 1933, t. XIV, p. 330-347. — A. Meli, *I beni temporali nelle profezie messianiche*, dans *Biblica*, 1935, t. XVI, p. 307-329. — R. Arconada, *La escatologia messianica en los salmos ante dos objeciones recientes*, dans *Biblica*, 1936, t. XVII, p. 202-229, 294-326, 461-478. — J. Schildenberg, *Weisagung und Erfüllung*, dans *Biblica*, 1943, t. XXIV, p. 107-124, 205-230. — M. H. Flanagan, *Chrysostom on the Condescension and Accuracy of the Scriptures*, Greenmeadows (New Zealand), 1948. Une position moins ouverte aux problèmes actuels est prise par A. Vitti, *La conoscenza del vero messianismo dei vaticini presso i profeti*, dans *Gregorianum*, 1937, t. XVIII, p. 30-51, mais on se reportera, non sans fruit, à cette étude pour préciser les notions théologiques dont il faut tenir compte.

possible à ce milieu les réalités divines dont il était devenu l'organe transmetteur. » Par ailleurs, l'élan intérieur avec lequel il s'exprimait et qui se portait formellement sur la substance, a fait comprendre à ses auditeurs et lecteurs qu'il ne s'est jamais arrêté à la frange accidentelle sinon comme à un moyen d'expression tout relatif, et un langage principalement symbolique.

4. — *Concluons de tout cet exposé que la comparaison entre l'Ancien et le Nouveau Testament se fera moins sur des points particuliers que sur des ensembles plus ou moins vastes de thèmes religieux et moraux, presque toujours centrés autour des croyances, des obligations et des espérances de la foi monothéiste.*

Est-ce à dire que *des prédictions et des préfigurations plus restreintes, même particulières,* font défaut ou n'offrent aucun intérêt, qu'il n'est pas possible de trouver dans les textes inspirés au moins quelques passages, émergents et transparents, où les valeurs permanentes et leur correspondance avec le Nouveau Testament s'imposent clairement à l'attention comme un miracle moral ? Les anciens, tel S. Augustin, n'ont pas hésité à répondre affirmativement ([20]). Sans doute, ont-ils élargi outre mesure le domaine de ces correspondances immédiates, claires, indiscutables. Mais nous aurions tort de nous prévaloir de leurs exagérations pour verser dans l'erreur de rationalistes tels que Kuenen et Loisy ([21]). Sous le fallacieux prétexte de

---

(20) Déjà au siècle dernier, tout au début des études critiques sur le prophétisme, plusieurs auteurs ont reconnu la nécessité de prédictions particulières, vérifiées sur la base du sens littéral. Hartmann (*op. cit.*, p. 13, 30) remarque avec beaucoup d'à-propos : « Une prophétie qui s'accomplit continuellement, ne s'accomplit *jamais* » ; si tout l'Ancien Testament est typique, « *il n'existe plus de types spéciaux* aux contours clairement dessinés ».

(21) Voir A. Loisy (*supra,* note 12) et A. Kuenen, *De Profeten en de Profetie onder Israël,* 2 vol., Leyde, 1875.

L'exégèse protestante d'aujourd'hui est loin d'être revenue, dans son ensemble, à une interprétation vraiment surnaturelle du phénomène prophétique, en particulier des prédictions messianiques. Cependant le point de vue religieux est en progrès. Il n'a d'ailleurs jamais été complètement absent ni chez Kuenen-Wellhausen, ni même chez Loisy.

Signalons, à titre d'exemple, la manière de comprendre la continuité des Deux Testaments, sur la base du sens littéral, à laquelle aboutit entre autres M. Aage Bentzen, *Kan ordet « Messiansk » anwendes om Salmernes kongeforestillinger,* dans *Svensk Exeg. Aorsb.,* 1947, t. XII, p. 36-50. — L'éminent exégète danois, une des vedettes de la science scripturaire nordique, défend la continuité et l'unité providentielles des Livres Saints des deux Alliances, mais il se la représente à la manière d'une croissance organique comportant une vraie évolution transformatrice. A ses yeux, l'unité est suffisamment sauvegardée du fait que les deux aspects : *croissance organique, croissance transformatrice,* doivent être conçus comme complémentaires dans l'unité de la pensée et de l'action divines. Dieu les a voulus tous les deux à la fois ; il les a coordonnés et subordonnés à la fin religieuse qu'il poursuit dans l'histoire humaine : « *Der kan tales om forbilleder, som genfödes paa et höjere plan, ikke forstaaet som en naturlig udvikling, men om Guds ledelse af historien.* » Ajoutons que, pour expliquer historiquement les origines des croyances messianiques, M. Bentzen se rallie aux vues des écoles américaine (Gra-

sauver un tant soit peu le message prophétique, ils introduisent des vues libérales sur la révélation et détruisent en fait le vrai caractère transcendant des deux Testaments.

Cependant, à cause du caractère fragmentaire et imparfait de l'Ancienne Loi, tel que nous l'avons expliqué, nous devons croire que les prédictions particulières, tout à fait claires au point de départ et accomplies *ad apicem* au terme, sont rares, peut-être même très rares. Sur peu d'entre elles, tous les critiques même croyants parviennent à se mettre d'accord. Si l'Ancien Testament contenait des prévisions chronologiques précises, celles-ci seraient évidemment à ranger dans la catégorie (22). Mais peut-on en trouver qui soient entièrement à l'abri de toute contestation (23) ? Songeons plutôt aux sommets de la prédication prophétique, aux prévisions touchant l'abolition de l'ancienne Loi, la suppression du rituel sacrificiel lévitique, la diffusion du monothéisme parmi les Gentils, le ministère spirituel du Messie, fait de justice et de miséricorde, à l'endroit des humbles et

---

ham, May) et suédoise (Widengren, Engnell). Il les préfère à celles de Mowinckel. En d'autres termes, selon lui, la théologie royale a pu évoluer en messianisme (y compris le messianisme du Paradis et celui du Fils de l'homme), sans avoir dû passer nécessairement comme le croient Gunkel, Gressmann, Mowinckel, par l'eschatologie orientale. « By messianism I mean elaborate King ideology not eschatological messianism. » L'auteur se rallie à cette formule expressive d'un exégète américain, qu'il cite à la page 37.

Voici comment A. Kuenen (*op. cit.*, t. II, p. 368) concluait ses études sur le messianisme. Comme nous l'avons noté plus haut, le point de vue est rationaliste mais l'auteur ne renonce pas au sentiment religieux : trait caractéristique de la théologie protestante libérale d'avant la première guerre mondiale : « *Ja, waarlijk, de Israëlietische profeet is een enig verschijnsel in de geschiedenis. Het verloochent zijn menselijken oorsprong niet ; daarvan getuigt èn zijn langzaam rijpen èn menige onvolkomenheid, die het aankleeft. Elke poging om het rechtstreeks en onmiddellijk van God af te leiden moet dan ook mislukken. Doch wanneer wij het beschouwen als ene van de vele openbaringen van 's mensen geestelijk leven — dat immers in zijn geheel op God terugwijst en van Hem getuigt — dan kunnen wij het niet hoog genoeg waarderen en noemen wij het terecht enig.* » On voudra remarquer comment Kuenen se rendit la tâche de combattre l'explication « orthodoxe » facile ou, pour parler mieux sans doute, comment l'orthodoxie elle-même lui facilita sa critique. A vouloir attribuer d'une façon exclusive « *directement et immédiatement* » le prophétisme à l'intervention divine, il est clair qu'on se heurte à des difficultés insurmontables. C'est le mérite de l'exégèse croyante au cours de ce dernier demi-siècle d'avoir reconnu la part de l'instrument humain et, par conséquence, aussi la frange des imperfections qui affectent nécessairement le langage prophétique. Ce qui scandalisait Kuenen et l'empêchait de discerner l'action spéciale de Dieu dans le prophétisme, devient pour nous une raison de plus de la reconnaître et de la proclamer.

(22) Pascal l'avait clairement entrevu. Voir son opinion sur les prophéties particulières dans J. Coppens, *L'argument des prophéties messianiques*, p. 356-357, 344-345.

(23) Jadis on retenait surtout trois prophéties chronologiques : *Gen.*, XLIX, 10 ; *Agg.*, II, 8 ; *Dan.*, IX, 24. Parfois on y ajoutait *Mal.*, I, 11 ; III, 1. Nous avons essayé de tirer encore un certain parti de ces textes dans notre *Histoire Religieuse de l'Ancien Testament*, 1e édit. Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1944 ; 2e édit., ibid., 1948.

des pauvres, le mystère de son œuvre salvifique, de sa passion vicaire et de sa glorieuse exaltation, voire, peut-être, le mystère de ses origines humaines et divines. Ce sont là les thèmes privilégiés de la prédication prophétique. C'est autour d'eux que la lumière divine, concentrée comme à travers une lentille, projette sur la toile d'un avenir qui, dans ses lignes générales, est seulement dessiné à grands traits, éclairé uniquement d'une lumière diffuse, quelques aspects déjà à peu près entièrement lumineux.

5. — En toute hypothèse, qu'on se garde des exagérations manifestes et nuisibles d'un Wilhelm Vischer. Combien plus justes, plus pondérées, plus éclairantes apparaissent en notre matière les vues de son coreligionnaire, M. Oscar Cullmann (24). Croyons, conclut cet auteur, à la préparation de l'avènement de Jésus-Christ par l'Ancien Testament (25), répétons que l'Ancien Testament nous montre le Christ (26), mais gardons-nous de nous représenter cette préparation et cette annonce en dehors du déroulement temporel où elles se situent. L'Ancien Testament est la préparation du Christ, non une représentation parallèle du Nouveau Testament sous une autre forme (27). Non, l'événement tout entier de la croix n'y était pas encore présent (28). La levée du voile à laquelle S. Paul fait allusion nous fait voir non pas le Christ en lui-même mais ce qui fut sa préparation temporelle (29).

6. — Pour rendre la saisie des correspondances providentielles entre les deux Testaments plus facile, plus obvie, plus convaincante encore, certains auteurs proposent, au terme de toutes les investigations, un recours « aux yeux de la foi ». Déjà Pascal, nous l'avons expliqué autrefois, y a fait appel (30). Paul de Broglie, lui aussi, nous y engage dans un des premiers essais critiques modernes les mieux réussis sur le messianisme (31). Et voici que M. Cullmann lui-même prône la méthode et paraît en quelque sorte la considérer comme absolument requise. « Si l'on ne présuppose pas une révélation, (l'exposé biblique) n'a pas de sens... L'interprétation qu'il donne de l'histoire, c'est-à-dire ce que celle-ci contient d'essentiel et ce qui

(24) O. Cullmann, *Le Christ et le Temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif,* dans *Série théologique de l'actualité protestante,* Neuchâtel, 1947.
(25) O. Cullmann, *op. cit.,* p. 95, 96.
(26) O. Cullmann, *op. cit.,* p. 97.
(27) O. Cullmann, *op. cit.,* p. 95.
(28) O. Cullmann, *op. cit.,* p. 97.
(29) O. Cullmann, *op. cit.,* p. 97.
(30) J. Coppens, *L'argument des Prophéties messianiques selon les « Pensées » de Pascal,* p. 360.
(31) P. de Broglie, *Questions bibliques,* p. 349 : « C'est à ceux qui *croient* à une action surnaturelle de Dieu qu'il appartient de définir en quoi consiste cette action, quelles en sont les limites, quelle en est la mesure, *comment elle peut être constatée.* »

influence tout l'exposé, ne peut être saisie que par la foi (32) ». Seul l'Esprit, est-il encore affirmé, nous « permet d'avoir *une vue d'ensemble* des événements de la ligne entière du salut (33) ».

Nous ne protestons pas, à condition de ne pas faire de l'acte de foi une condition *sine qua non* indispensable à une position et à une solution minima du problème. Qu'on le prône pour aboutir à une vision entière et pacifiante, qu'on y engage aussi le lecteur de la Bible comme à une hypothèse de travail, à vérifier à côté des autres, ainsi que Paul de Broglie le proclamait (34). Le fait qu'elle se révélera éclairante, qu'elle apparaîtra satisfaire à toutes les exigences que l'on peut attendre et exiger d'une explication scientifique, inclinera le chercheur honnête à l'admettre avec une certitude de plus en plus ferme. La grâce fera le reste.

Mais, indépendamment du problème des « yeux de la foi », on ne peut que se rallier à une autre idée déjà insinuée jadis par P. de Broglie et reprise par O. Cullmann (35), à savoir que, pour comprendre pleinement les correspondances des deux Testaments, il faut les contempler surtout à partir du Nouveau. Il « a fallu la lumière de l'accomplissement... pour que puisse apparaître dans son ensemble, comme une droite continue parfaitement tracée, la vision du salut qui existait, mais simplement préfigurée, dans l'Ancien Testament (36) » ; « la lumière du point central (l'avènement chrétien) éclaire la ligne du passé (37) ». Il faut donc en quelque sorte savoir se servir des jumelles et savoir regarder, à tour de rôle, par les deux bouts. Alors que les lentilles de l'Ancien Testament projettent les visions sur un plan éloigné qui transcende presque l'histoire jusqu'à devenir de l'eschatologie pure, celles du Nouveau Testament grossissent et rapprochent les textes et les événements jusqu'à nous. Les deux perspectives doivent se compléter pour nous offrir une image tout à fait au point. Si Israël est devenu presbyte à force de contempler l'avenir, des regards trop exclusivement arrêtés aux Ecritures nouvelles pourraient rendre nos yeux myopes jusqu'à nous arracher la vision, combien grandiose pourtant, des siècles et des prophéties

---

(32) O. Cullmann, *op. cit.*, p. 69. Cfr aussi p. 63-64.
(33) O. Cullmann, *op. cit.*, p. 54 : « L'*Esprit* confère à celui qui le possède *une vue d'ensemble* des événements de la ligne tout entière du salut. »
(34) P. de Broglie, *Les prophéties messianiques*, t. I, p. 18-19, 23 : « Le sens véritable, le sens prophétique ne peut être saisi que si l'on se sert de l'événement accompli comme de clef pour expliquer l'énigme. »
(35) P. de Broglie, *Questions bibliques*, p. 376, 377. — O. Cullmann, *op. cit.*, p. 97 : « L'événement central, l'apparition du Christ, est, en effet, éclairé par sa préparation dans l'Ancien Testament, *après que celle-ci a reçu la lumière de ce même foyer* » ; p. 93 : « Avant l'apparition du Christ, son orientation rectiligne tendant vers un événement historique n'est pas apparente. »
(36) O. Cullmann, *op. cit.*, p. 42.
(37) O. Cullmann, *op. cit.*, p. 63.

qui ont annoncé, préparé, amorcé providentiellement la venue de Jésus.

7. — Disons en terminant cette première partie un mot de ce qui a déjà été tenté ces derniers temps pour réaliser au mieux l'argument prophético-messianique dont nous avons essayé de montrer la nécessité et la possibilité.

Aucune synthèse ne sera, ici comme ailleurs, parfaite et définitive. Comme tout autre travail positif, elle restera soumise aux fluctuations et aux acquisitions nouvelles des sciences bibliques (38). Qu'on ait toutefois accompli d'admirables progrès, qui le contesterait ?

Les articles du regretté Jules Touzard (39) marquent certainement une étape lumineuse dans la pérégrination de l'exégèse vers la Terre Promise d'un ouvrage parfait. D'autres contributions seraient à signaler (40). De même, sur le plan de l'enseignement secondaire, quelques essais récents sont encourageants. On n'a qu'à se rapporter aux pages consacrées à la préparation prophétique du Christ dans les manuels de Religion que publient pour leurs collèges les Pères jésuites de la province belge méridionale. Et manquerions-nous de modestie et de critique en croyant qu'à leur manière les *Manuels de Vorselaer* constituent, eux aussi, une étape bienfaisante sur la route encore longue à parcourir vers l'exposé idéal des croyances et espérances messianiques (41) ?

CONCLUSION

C'est donc sur une note franchement optimiste que nous concluons cette première partie de notre étude. Non, il ne faut pas renoncer à l'argument historico-philologique des harmonies littéraires et doctrinales, théologiques et apologétiques, entre les deux Testaments. Il

(38) Pour voir ce que les sciences archéologiques peuvent apporter de lumière, on peut se référer, par exemple, à la documentation déjà nombreuse, jadis presque totalement inconnue, rassemblée sur le culte du serpent dans le Moyen Orient Ancien : J. Coppens, *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis,* Louvain, Nauwelaerts ; Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1948.

(39) Voir plus haut, note 12.

(40) Renvoyons aux pages consacrées à l'Ancien Testament dans l'excellent manuel *Apologétique. Nos raisons de croire. Réponses aux objections,* nouv. édit., Paris, 1948. Dans les milieux protestants, relevons, au cours de ces dernières années, l'ouvrage important de A. H. Edelkoort, *De Christusverwachting in het Oude Testament,* Wageningen, 1941.

(41) Nous demandons l'attention surtout pour : *Heilsgeschiedenis van het Oude Testament voor Priesters en onderwijzers,* Averbode, 1940 ; *Histoire Religieuse de l'Ancien Testament,* 1re édit., Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1944 ; 2e édit., 1948. A comparer aussi notre brochure : *Pour mieux comprendre et mieux enseigner l'Histoire sainte de l'Ancien Testament,* Bruges-Paris, 1936. — A. Hublet-H. Nimal, *Jésus-Christ notre vie,* 2e édit., p. 19-21, *Témoins du Christ,* I, Tournai, 1942 ; G. Delcuve-A. de Marneffe, *Jésus-Christ lumière du monde,* p. 99, *ibid.,* t. II, Tournai, 1942 ; G. Delcuve, *L'Eglise notre Mère,* p. 95-98, *ibid.,* t. IV, Tournai, 1944 ; J. Delépierre, *Jésus-Christ notre Sauveur,* p. 168-177, *ibid.,* t. V, Tournai, 1947.

subsiste, encore qu'il ne soit pas parfait et qu'il doive être mis à jour sans cesse. La science critique n'a pas démoli en la matière le jugement de la foi. Bien au contraire, nous pouvons infiniment mieux que Pascal, que Duguet, nous livrer à ce que le vieil auteur appelait : « *l'occupation la plus douce et la plus sublime d'un théologien* » « *chercher Jésus-Christ dans les Livres Saints* » (42). Nous le ferons désormais d'autant plus volontiers que nous pouvons le faire de plus en plus à l'abri de ces conjectures par trop incertaines contre lesquelles déjà le « timide janséniste » prémunissait (43).

Cependant, comme nous l'avons déjà dit en commençant, aux yeux d'un certain nombre d'auteurs même modernes, catholiques et réformés, les correspondances que l'exégèse historico-philologique réussit à établir sur la base du sens littéral, restent trop maigres, trop restreintes, en un mot insuffisantes à mettre *en pleine lumière* les accords des deux Testaments. Ces auteurs voudraient pouvoir démontrer l'existence de connexions plus nombreuses et plus étroites, et cela, sans verser, pour autant, dans l'exégèse typologique ou allégorique. C'est pourquoi ils songent à intercaler entre le sens littéral philologico-critique et le sens typologique, — ce dernier étant trop artificiel aux yeux de beaucoup et, de plus, étranger en rigueur de termes au sens inspiré (44), — en quelque sorte un sens intermédiaire, plus près du premier que du second. Plusieurs proposent de l'appeler *sens plénier* tandis que le Père Lagrange essaya jadis, sans beaucoup de succès, de le nommer « *sens translittéral* » (45).

C'est donc à exposer ce que l'on comprend sous l'appellation de « sens plénier », à circonscrire ensuite la signification que l'on peut et que l'on doit lui attribuer, à rechercher enfin quels avantages il peut éventuellement nous offrir en exégèse et en théologie que nous consacrerons la deuxième partie, la plus importante, de notre travail.

Université de Louvain. Joseph Coppens.

(42) J. J. Duguet, *op. cit.*, p. 19.
(43) J. J. Duguet, *op. cit.*, p. 19.
(44) C'était l'opinion, déjà alléguée plus haut, du Père Patrizi, *op. cit.*, p. 213-215 ; cfr p. 213 : « Sensus, inquam, spiritalis in Scripturarum verba ab earum auctore derivatus est e spiritali significatione rerum, quas ipsa significant sensu literali. » Faut-il, dans ces conditions, refuser toute origine « inspirée » au sens typologique ? L'exégète protestant Hoffmann (cfr M. Hartmann, *op. cit.*, p. 77) proposait, pour tirer ses contemporains d'embarras, d'admettre que le sens typique était inspiré sur la base d'un influx divin spécial, visant directement les actes, les choses, les événements. « Pour prouver la concordance du type avec l'antitype, Hoffman admet que les *personnages typiques* étaient inspirés, c'est-à-dire formés par le Saint-Esprit, non à *écrire*, mais à *agir*... L'auteur étend, par conséquence, aux *actes* l'inspiration littérale. Il fait voir que c'est une inspiration spéciale qui permet à Betsaléel de « travailler en toute sorte d'ouvrages », à Samson d'emporter les portes de Gaza... Ainsi donc, en inspirant l'acte typique, le Dieu de qui procède la prophétie et l'accomplissement, le fait concorder avec l'antitype. »
(45) A. Fernández, *Hermeneutica*, p. 307, dans *Instit. Bibl. Schol. Accomm.* I. *De S. Scriptura in Universum*, 2e édit., Rome, 1927.

LA LIBERTE DU CHRIST DANS SON RAPPORT A L'IMPECCABILITE

La liberté humaine, dit-on, est un mystère. On l'éprouve et la vit dans l'expérience de la responsabilité, mais, dès qu'on essaye de l'analyser, elle échappe à nos prises ; l'idée claire et distincte que nous pensions en avoir s'avère, à la réflexion, singulièrement obscure et confuse. Quand on aborde l'étude de la liberté du Christ, ne doit-on pas s'attendre à voir cette obscurité s'épaissir encore de tout le mystère de l'Homme-Dieu ? La tentation pourrait alors venir au théologien de s'arrêter au seuil de ce mystère, et de dire : acceptons par avance de ne rien comprendre ; contentons-nous, comme dans la prédestination, de tenir fermement les deux bouts de la chaîne, en renonçant à voir comment ils se rejoignent. La « docte ignorance » de la foi ne vaut-elle pas mieux que nos pauvres essais d'explication, qui ne peuvent que déflorer et trahir le mystère adorable ?

Cette attitude à la fois de respect et de refus semblerait justifiée, de surcroît, par le spectacle des divergences et des contradictions auxquelles aboutissent les théologiens lorsqu'ils abordent le problème de la liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité. Nous ne prétendons certes pas nier les difficultés que soulève ce problème, ni méconnaître qu'il y ait là un mystère. Mais il faut s'entendre sur le sens de ce terme, car il y a mystère et mystère. Il y a le *mystère* proprement dit, objet de la foi chrétienne et qui consiste dans l'énoncé, en termes humains, de la vérité divine révélée. Il y a aussi le mystère compliqué des « *problèmes* » issus de la spéculation philosophique et de la réflexion du croyant sur sa foi. Or ces spéculations peuvent être plus ou moins heureuses ; elles peuvent faire appel à des notions plus ou moins approchées, s'inspirer de postulats philosophiques ou psychologiques plus ou moins discutables. Il est certain, par exemple, qu'un anthropomorphisme insuffisamment critiqué, et qui se prend à son propre jeu, ne peut manquer d'ajouter au mystère des éléments de pensée qui conduisent à des impasses et à des contradictions. Mais, qu'on le remarque bien, ce n'est pas alors le mystère comme tel qui a, par lui-même, la vertu d'engendrer ces contradictions et d'ouvrir ces impasses. La faute en est à l'outil conceptuel déficient manié par le théologien.

C'est, pensons-nous, ce qui arrive dans le problème qui nous intéresse. Aussi bien les divergences et les insuffisances des solutions proposées par les théologiens ne nous enlèvent-elles pas le droit de repenser le mystère, ni l'espoir d'arriver à le cerner de plus près, à

le formuler en termes plus précis et plus rigoureux, et même à le mieux pénétrer et comprendre, une fois qu'on l'aura éventuellement débarrassé de certains postulats arbitraires et des problèmes factices qui l'obscurcissent.

Le problème.

« Nemo tollit (animam meam) a me, sed ego pono eam a meipso... Hoc mandatum accepi a Patre meo » (Jean, X, 17, 18). « Factus obediens usque ad mortem » (Phil. II, 8).

Si l'on admet que le Christ est intrinsèquement et absolument *impeccable,* en vertu de l'union hypostatique et de la vision béatifique ; qu'il a mérité notre salut en mourant par obéissance au *mandatum* Patris ; que son obéissance a été un *acte libre,* d'une liberté véritable, excluant non seulement toute « coactio externa » (ce qui serait insuffisant) (1) mais encore toute « determinatio interna » (D. 1039, 1094), bref, d'une liberté d'indifférence ou de choix, le problème est alors de concilier ces trois affirmations. La difficulté saute aux yeux. Etant *libre* à l'égard du mandatum, le Christ pouvait indifféremment obéir ou n'obéir pas. Mais s'il pouvait choisir de désobéir, il n'était plus absolument impeccable. D'autre part, étant *impeccable,* il ne pouvait pas choisir de désobéir : il ne pouvait qu'obéir. Mais du coup, son obéissance n'était plus libre et partant n'était plus méritoire.

Comment ajuster ces trois pièces du « puzzle » ? Quaetio vexata et crux theologorum. On aboutit inévitablement à des impasses et à des dilemmes insolubles (2). Il semble qu'il n'y ait qu'une solution possible : supprimer ou modifier l'un ou l'autre des trois termes en

---

(1) Au vrai, la notion de coactio externa appliquée à la volonté n'offre aucun sens. Vouloir, librement ou non, est un acte immanent au sujet, qui ne peut résulter d'une pression extérieure. Si elle était possible, pareille « coactio » irait à détruire la volonté elle-même, source et racine de la liberté.

(2) *Ou l'on admet le mandatum moriendi ou on le rejette.* Si on l'admet, de deux choses l'une : ou bien le Christ était libre et dans ce cas il pouvait désobéir, mais n'était pas impeccable ; ou bien il n'était pas libre, et dans ce cas on restreint, avec la liberté, le champ de son mérite. Si on supprime le mandatum, on sauvegarde sans doute l'impeccabilité, mais, pour être logique, il faut supprimer aussi tous les autres mandata, car ils font la même difficulté. Du coup, on abandonne la notion d'obéissance, pourtant traditionnelle dans l'Ecriture et la Tradition. On n'évite pas la difficulté en distinguant entre les préceptes « positifs » qui laisseraient le jeu de la liberté, et les préceptes « négatifs » qui le supprimeraient, car la distinction est purement apparente et verbale : un simple jeu d'écriture suffit à transformer un précepte négatif en précepte positif, et inversement.

Ou l'on concède au Christ, avec la liberté de choix, la liberté de contrariété, c'est-à-dire le « posse peccare », ou on *la lui refuse.* Dans le premier cas, on maintient la réalité du mandatum, l'extension de la liberté du Christ et de son mérite à tous ses actes, y compris les actus imperati ; mais on compromet son impeccabilité, ou on ne la sauvegarde que par des trompe-l'œil. Dans le second cas, en refusant au Christ le « posse peccare », on sauvegarde son impeccabilité, mais on doit supprimer tout mandatum et restreindre ainsi le champ d'exercice de sa liberté et de son mérite.

présence. Et c'est dans ce sens que se sont orientées les diverses solutions proposées par les théologiens.

Les solutions.

On en compte une bonne vingtaine, que l'on peut ranger sous trois types principaux, avec des variétés à l'intérieur de chaque type.

Premier type. Certains théologiens s'en prennent au *mandatum*, soit pour le supprimer, soit pour en limiter diversement l'objet et la portée (3).

Second type. D'autres théologiens relâchent et atténuent peu ou prou l'*impeccabilité* du Christ — qu'ils rattachent immédiatement à la vision béatifique — soit en supprimant cette vision, soit en la « suspendant » ad tempus, soit en « tempérant » ses effets sur la volonté du Christ. Les molinistes recourent à la théorie de la science moyenne et des grâces « prévues efficaces » (« quae libertatem non laedunt »), qui assurent infailliblement le libre consentement de la volonté. D'autres distinguent dans le Christ deux séries d'actes, correspondant à son double état de « viator » et de « comprehensor » : les actes du viator (en particulier sa mort) étaient libres ; les actes du comprehensor ne l'étaient pas. Suivant le P. Galtier, la mort était pour le Christ à la fois un bien et un mal, sub diverso respectu : cette ambivalence, en rendant un choix possible, assurait au Christ la liberté d'indifférence, et avec elle le pouvoir radical de désobéir (4).

Troisième type. D'autres théologiens enfin cherchent une solution du côté de la liberté. Les uns en appellent à la distinction célèbre : le Christ n'était pas libre « in sensu composito mandati », mais il l'était « in sensu diviso ». D'autres, renonçant à ce qu'ils estiment être de vaines subtilités, abandonnent la liberté d'indifférence et de choix : d'après eux, le mérite n'exige pas l'« immunitas a necessitate interna », mais seulement l'« immunitas a coactione ». Ils en appellent à ce texte connu et surprenant de saint Thomas : « Si etiam esset (liberum arbitrium Christi) determinatum ad unum numero, scl. ad diligendum Deum, quod non facere non potest, tamen, ex hoc non amittit libertatem aut rationem laudis sive meriti, quia in illud non coacte

(3) Voici les principales explications. Le mandatum était purement « métaphorique ». C'était un praeceptum mere « directivum », expression d'un simple désir du Père. C'était un ordre véritable mais « conditionnel », subordonné à l'acceptation préalable du Christ. — C'était un ordre absolu, mais dont le Christ aurait pu demander la dispense. — C'était un ordre porté par le Père sur la demande du Fils et le Christ s'est fait librement commander. — Le mandatum portait sur l'obligation de racheter le monde, non sur le moyen (la mort). — Il portait sur la substance de l'acte (la mort), non sur les circonstances de l'acte etc... (voir P l a t e l, *Synopsis*, IV).

(4) *De Verbo Incarnato*, p. 321.

sed sponte tendit, et ita est actus sui dominus (5) ». Dans le même sens, mais avec plus de précision, certains théologiens, distinguant, à la suite de saint Thomas, la voluntas ut natura et la voluntas ut ratio, celle-là passive sous l'attirance de la fin (movetur), celle-ci s'y portant activement et spontanément (se movet), conçoivent deux espèces de « necessitas interna », provenant, l'une de la volonté « ut natura », l'autre de la volonté « ut ratio ». Cette dernière représente l'état de perfection d'un sujet dont l'intelligence perçoit infailliblement le vrai, et dont la volonté, impuissante à vouloir le mal, tend infailliblement au bien. Elle suffit à assurer le mérite. Telle fut la liberté du Christ (6). — « Si impossibilitas (faciendi malum non obediendo) provenit a perfectione caritatis... nedum tollat veram libertatem, eam auget ac ita meritum ».

On voit quels sont les points sur lesquels ces trois systèmes sont d'accord et ceux sur lesquels ils divergent. Ils s'accordent tous sur la nécessité d'opérer une conciliation entre les trois données du problème qui semblent s'exclure. Ils s'accordent encore pour reconnaître que la liberté d'indifférence, sur le plan où joue l'opposition du bien et du mal, c'est-à-dire par rapport aux « actus praecepti » dont l'omission constituerait un péché, implique nécessairement le pouvoir de faire aussi le mal, le « posse peccare » (c'est-à-dire la liberté de contrariété), ce qui compromet l'absolue impeccabilité du Christ. — Mais ici commencent les divergences. Les théories du premier type voulant sauvegarder l'impeccabilité suppriment ou atténuent le mandatum. Celles du second type, voulant maintenir le mandatum, admettent chez le Christ, avec la liberté d'indifférence, un « posse peccare » radical (une certaine libertas contrarietatis) qu'ils essaient de concilier avec l'impeccabilité moins rigoureusement comprise. Quant aux théories du troisième type, elles gardent le mandatum strict et l'impeccabilité absolue, mais, estimant impossible la conciliation avec la liberté d'indifférence, elles préfèrent sacrifier cette dernière.

En résumé, les divergences portent sur les quatre points suivants : « le mandatum » que les uns admettent dans sa rigueur et que les autres atténuent ou rejettent ; la notion d'impeccabilité conçue ici ou là de façon plus ou moins stricte ; la notion de liberté d'indifférence que les uns gardent et que les autres rejettent ; l'extension plus ou moins grande du champ d'action de la liberté du Christ (et partant du mérite), suivant qu'on y inclut (2e et 3e systèmes) ou qu'on en exclut (1er système) le mandatum et tous les « actus praecepti ».

Par ailleurs, aucun de ces systèmes n'arrive à « concilier pleine-

(5) *III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2, ad 5.

(6) De Baets, *De libera Christi obedientia*, p. 20-21. — Janssens, *Sum. theol.* V, 732. De Baets cite et commente, en faveur de sa thèse, de nombreux textes, en particulier de saint Augustin. Notre solution reprend, en la mettant au point, celle de ces deux auteurs.

ment les trois données du problème, puisque c'est, tour à tour, soit le « mandatum », soit l'impeccabilité, soit la liberté d'indifférence qui fait les frais de la conciliation. N'y a-t-il pas dans cet échec et dans l'impossibilité où l'on se trouve de sortir de ces impasses, un signe que le problème est mal engagé ? Ne serait-il pas possible, en le reprenant à nouveaux frais, de conserver des trois systèmes ce que chacun contient de solide et de certain, tout en évitant les impasses où ils viennent buter ?

Essai de solution.

En maintenant contre les premières théories, la réalité du mandatum, contre les secondes, la radicale et absolue impeccabilité du Christ, et contre les troisièmes, une véritable et pleine liberté d'indétermination, nous voudrions montrer comment les trois termes du problème (obéissance, impeccabilité et liberté), loin de s'exclure, s'appellent l'un l'autre, sans qu'il soit besoin de les concilier, et que le Christ est d'autant plus libre qu'il est plus impeccable, et inversement. D'une manière plus précise, nous voudrions établir que c'est la perfection même de sa liberté qui fonde et garantit tout à la fois la perfection de son obéissance, son impeccabilité et son mérite. Mais cela exige une révision critique de la notion de liberté — entendue comme liberté d'indifférence et pouvoir de choisir — car c'est elle qui constitue la pierre d'achoppement et le point névralgique du débat.

Qu'est-ce donc qu'agir librement ? ou si l'on préfère : qu'est-ce que vouloir librement une chose (étant par ailleurs entendu qu'il existe un certain déterminisme psychologique et que tout vouloir n'est pas nécessairement un vouloir libre, « volontaire » et « libre » n'étant pas synonymes). Vouloir librement une chose, c'est la vouloir *en prenant sur soi de la vouloir*, en se déterminant soi-même à la vouloir. La volonté libre, comme telle, est celle qui, disposant d'elle-même, décide de son propre agir et veut vouloir. La distinction entre l'acte simplement volontaire (non libre) et l'acte proprement libre apparaît dès lors clairement : le premier est celui que la volonté pose, mais *dont elle ne dispose pas* ; le second est celui dont la volonté dispose (7), c'est-à-dire qu'elle « assume » et prend à son compte en le posant. Le vouloir « libre » apparaît donc comme un vouloir du second degré, un peu comme la conscience « réfléchie », laquelle consiste non pas simplement à connaître, c'est-à-dire à « percevoir » un objet (=conscience spontanée), mais à connaître qu'on connaît, à avoir conscience d'avoir conscience, c'est-à-dire à « apercevoir ». — Nous pouvons condenser cette analyse dans cette formule profonde de saint Thomas : « liberum est quod sui causa est ». La liberté, c'est l'*aséité* du vouloir, la parfaite autonomie d'une vo-

(7) « Libero arbitrio homo... iudicat *et disponit* » (1ª 2ªe, q. 17, a. 6).

lonté qui ne dépend que d'elle-même (8) ; c'est un certain pouvoir que nous tenons de Dieu de nous créer nous-mêmes — du moins sur le plan où nous sommes encore en puissance et en devenir — en nous donnant notre nature *morale*, c'est-à-dire en nous faisant bon ou mauvais.

L'analyse que nous venons de faire de la notion de liberté nous permet de comprendre l'insuffisance et la médiocrité de celle qui l'identifie purement et simplement avec le pouvoir d'indifférence et de choix (9).

Tout d'abord il y a une manière de sophisme, ou du moins une équivoque, à *définir* la liberté par le choix. Que le choix, comme tel, ne constitue pas l'acte spécifique de la liberté, il suffit, pour s'en convaincre, de remarquer qu'un choix peut être « volontaire » sans cependant être « libre », ces deux notions n'étant pas équivalentes — et que l'acte de choisir ne revêt ce caractère « libre » que dans la mesure précisément où la volonté non seulement le pose, mais, en le posant, en dispose, c'est-à-dire dans la mesure où *elle prend sur soi de choisir*, ce qui n'est pas toujours le cas (10). Notons tout de suite, en passant, que nous ne nions donc pas que la liberté puisse s'exercer sous les espèces du choix, puisque nous tenons qu'il y a des choix libres. Ce que nous nions, c'est que la liberté ne puisse s'exercer *que* sous les espèces du choix, de telle sorte que là où le choix n'interviendrait pas, la liberté ferait place au déterminisme (cas du Christ, voir infra), et que, partout où il y a choix, il y ait, ipso facto, liberté véritable. Ce que nous maintenons, c'est que, s'exerçant sous la forme de choix ou d'une autre manière, la liberté consiste *essentiellement* dans le pouvoir de *prendre sur soi d'agir* et d'être ainsi « dominus sui actus ».

Une seconde critique doit être adressée à la notion de liberté d'indifférence : celle de dissocier radicalement — pour ne retenir que le premier — les deux éléments ou aspects, complémentaires et inséparables (l'un psychologique et statique, l'autre moral et dynamique), qui constituent la liberté dans sa plénitude. La liberté, en effet, considérée dans sa réalité complexe, dit indivisiblement autonomie personnelle et *libération spirituelle*. Être libre, ce n'est pas seulement décider de soi-même dans n'importe quel sens. C'est aussi réaliser la domination progressive de la raison et de la moralité sur les instincts inférieurs, les tendances irrationnelles, les impulsions irréfléchies, les mobiles passionnels... Envisagée à ce point de vue, la

(8) Tout en dépendant de Dieu, cause première de l'être.

(9) Les deux termes sont ici synonymes et pris indifféremment l'un pour l'autre par Molina et les auteurs qui le suivent. La liberté d'indifférence ainsi entendue ne signifie donc pas le pouvoir de se décider *sans motif*.

(10) En effet, il est des cas où le choix n'est qu'une simple « résultante », amenée par le jeu du déterminisme psychologique, ainsi que l'a montré Leibniz.

liberté est un terme essentiellement « *normatif* » (11) et désigne un idéal dont nous pouvons et devons nous rapprocher sans cesse, un état de perfection où, à la limite, l'homme serait gouverné exclusivement par ce qu'il y a en lui de supérieur : la raison et, dans l'ordre surnaturel, la grâce : liberté du sage (12) et du saint.

Considérée dans ces perspectives, la liberté représente donc moins un acquis définitif qu'une lente acquisition : on *est* moins libre qu'on ne le *devient* progressivement, et ce devenir comporte des degrés variables de perfection. En perdant de vue, comme il le fait (13), cet aspect de libération spirituelle, le partisan de la liberté d'indifférence considérée comme le « pouvoir des contraires », fausse la notion de liberté ou du moins l'appauvrit ; ce faisant, il compromet la liberté de perfection — ou la perfection de liberté — qui était propre au Christ, en même temps que son impeccabilité.

Cette dernière remarque constitue le troisième reproche adressé à la conception que nous critiquons. Ainsi que nous l'avons déjà dit, envisagée sur le plan moral où joue l'opposition du bien et du mal, c'est-à-dire par rapport aux « actus praecepti » dont l'omission constitue un péché, la liberté de choix, puissance ambiguë des contraires, devient ipso facto *le pouvoir de faire le mal* au même titre que celui de faire le bien : la « flectibilitas arbitrii ad utrumque » implique nécessairement la « defectibilitas arbitrii » et le « posse peccare ». Comment accuser plus nettement l'opposition entre liberté et impeccabilité que d'être ainsi acculé au dilemme : ou libre ou impeccable ? — Pour sortir de l'impasse et maintenir à la fois l'impeccabilité et la liberté d'indifférence, il ne reste qu'une ressource : c'est, comme le font les théories du premier type, de restreindre le champ d'exercice de la liberté de choix aux seuls actes indifférents ou plutôt facultatifs — que le Christ pouvait, à son gré, poser ou ne pas poser, sans qu'il y ait faute — en excluant tous les « actus imperati » dont l'omission eût constitué une faute (14). Ce faisant, on sauvegarde

(11) Voir *Vocabulaire Lalande,* art. Liberté.

(12) « Illum liberum esse dixi qui sola ducitur ratione » (Spinoza, *Ethique,* IV, 68).

(13) « Libertas duobus modi sumi potest », écrit Molina. « Uno ut dicitur, a verbo libero, opponiturque servituti ; quo pacto dicitur (*II Corint.,* III) « ubi Spiritus Dei, ibi libertas »... et *ad Rom.* « quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis, in libertatem gloriae filiorum Dei ». De libertate ita sumpta, non est nobis, hoc loco, sermo » (q. 14, a. 13, disp. 2, début).

(14) « Invincibiliter demonstratur nullam relinqui animae beatae Christi libertatem circa ea quae, ratione praecepti vel naturalis vel positivi, citra aversionem a Summo Bono omitti nequeunt. Ergo, stante praecepto subeundi mortem, necessitatus fuisset ad hoc ipsum, ac per consequens, tolleretur meritum... Restat itaque ut *praeceptum omnino amoveatur* » (Billot, *De Verbo incarnato,* thesis XXX). Solution de compromis, qui n'est pas satisfaisante, car, à défaut du mandatum moriendi qu'on supprime, il reste tous les autres préceptes, matière à obligation morale, auxquels le Christ ne pouvait pas se sous-

bien l'impeccabilité, mais à quel prix ! Au prix de la liberté. N'est-il pas étrange de ne pouvoir maintenir cette impeccabilité qu'en en confiant la garde au déterminisme, et d'être ainsi derechef acculé au dilemme : ou impeccable ou libre ?

Pour échapper à cette difficulté, c'est-à-dire pour faire coïncider liberté et impeccabilité, sans rien soustraire ni à l'une ni à l'autre, nous devons poser en thèse que le « posse peccare » — tel qu'il résulte de la liberté d'indifférence — n'appartient pas plus à l'essence et à la perfection de la liberté considérée dans son usage virtuel (libertas ut *potentia* agendi), que le « peccare » n'appartient à l'essence et à la perfection de la liberté envisagée dans son exercice effectif (libertas ut *actus*). Ce dernier point est évident : pécher, c'est sans doute user de sa liberté, mais pour en *mésuser* ; or l'abus ne constitue pas la perfection de l'agir. A pari nous disons : pouvoir pécher est sans doute une manière possible d'user de la liberté, mais en en mésusant. Or, pas plus ici que là, l'abus ne constitue ni ne mesure la perfection de la puissance. « Posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis » ([15]). Du coup, nous sommes amenés à comprendre que le Christ restait pleinement libre (même à l'égard des « actus praecepti ») *bien qu'il* ne pût pas faire le mal, et même que sa liberté était parfaite *parce qu'*elle ne pouvait pas faire le mal. C'est dire que sa liberté, dans ce cas, n'était pas une liberté d'indifférence et de choix, mais *une liberté sans option.*

Et ceci nous amène à adresser une dernière critique aux partisans de la liberté d'indifférence : celle de ne pas distinguer, dans la liberté, entre son essence et ses *modalités d'exercice,* ni entre la liberté imparfaite et en devenir qui est la nôtre, et qui comporte, avec le choix, le « posse peccare », et la liberté achevée et parfaite qui était celle du Christ. Faute de faire ces distinctions nécessaires, on tente alors de penser la liberté du Christ sur le modèle de la nôtre et de l'expliquer à partir de notre propre expérience, sans prendre garde que le cas du Christ est un cas singulier et que, si Jésus-Christ était libre, ce n'était pas d'une liberté faillible de pécheur, mais d'une liberté parfaite d'Homme-Dieu. Rien d'étonnant dès lors si on aboutit à des impasses et des contradictions : on se sert d'une fausse clé pour faire jouer la serrure. Si la porte ne s'ouvre pas, la faute n'en est pas à la serrure, mais à la clé.

Revenons-en à l'analyse que nous avons faite ci-dessus. Il y a liberté partout où la volonté agit, c'est-à-dire veut en prenant sur soi de le faire, c'est-à-dire toutes les fois qu'elle *prend à son compte* l'acte qu'elle pose. Cette liberté s'exerce sous les *espèces du choix*

---

traire sous peine de péché. La logique amène les partisans de ces systèmes (1[er] type) à refuser au Christ la liberté par rapport à tous ces « actus praecepti », afin de sauvegarder l'impeccabilité.

(15) *In 3 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 2, ad 5.

partout où le choix est possible, c'est-à-dire quand s'offre à la volonté l'alternative de deux « biens » ou de deux « valeurs » — positives ou négatives — dont elle peut préférer l'une à l'autre. Et telle est notre liberté *à nous* qui pouvons toujours choisir le mal. La liberté de choix et d'indifférence (avec le pouvoir ambigu de la volonté ad opposita) représente donc une forme authentique de liberté, même si elle implique le pouvoir de faire le mal, et bien que ce pouvoir ne représente que la *tare* et comme le déchet d'une liberté imparfaite et en devenir comme est la nôtre.

Mais si le pouvoir de choisir constitue une modalité d'exercice de la liberté, il s'en faut que celle-ci s'identifie avec le pouvoir de choisir. La liberté de choix est une espèce dans un genre plus large, un peu comme la pensée conceptuelle et discursive représente une forme ou fonction de la pensée tout court, sans que celle-ci s'identifie avec celle-là ([16]). Il est en effet un cas où l'indifférence à l'égard du bien (et la possibilité de faire le mal) disparaît parce qu'elle est absurde et n'offre aucun sens à l'intelligence et à la volonté du sujet. Tel est le cas pour une volonté parfaitement bonne et totalement unifiée dans le bien. Pour cette volonté, le *mal cesse d'être une valeur* même apparente et illusoire ; il n'est plus rien d'appétible, et, partant, il n'offre plus matière à un choix éventuel. En raison même de sa perfection, cette volonté se porte donc infailliblement au bien, *sans qu'elle ait à le choisir,* c'est-à-dire à le préférer au mal. Est-ce à dire qu'elle le veuille « invita », malgré elle et à son corps défendant ? Bien au contraire : c'est parce qu'elle est et se veut pure volonté du bien, qu'en se donnant à lui *elle se donne à elle-même* et réalise sa propre nature. Or tel fut le cas singulier du Christ. Le langage ne doit pas nous faire illusion. Lorsque nous disons de cette volonté sainte et parfaite qu'elle *« ne peut pas »* choisir le mal ni vouloir autre chose que le bien, ce non-pouvoir ne doit pas s'entendre d'une impuissance du sujet, c'est-à-dire d'une déficience de la volonté à l'égard d'un acte qui *dépasserait ses forces,* mais d'une impossibilité objective, c'est-à-dire d'une *carence d'objet* éligible : ce n'est pas la volonté qui est impuissante, c'est le choix qui est impossible parce qu'absurde. Pour une volonté qui est pur amour du bien, le « mal » et aussi « invoulable » qu'est impensable le cercle carré pour l'intelligence : or pas plus que l'intelligence, la volonté n'est la faculté de l'absurde. Et de même que l'impuissance à penser l'absur-

(16) Le rapprochement entre l'intelligence et la volonté est éclairant. Le raisonnement n'est pas toute la raison, et la raison n'est pas toute la pensée : le « discours » n'épuise pas toute la connaissance dont il ne représente qu'une forme inférieure. On peut entendre en ce sens (qui n'est pas exactement celui de l'auteur) cette formule de saint Thomas : « Sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam » : le pouvoir de choisir est à la volonté libre ce que la pensée discursive est à la pensée tout court et à l'intelligence : une de ses modalités d'exercice.

de ne constitue pas une limitation de l'intelligence, de même l'impuissance à vouloir le mal ne constitue pas une limitation de la volonté libre.

Sans vouloir multiplier les griefs adressés à la notion de liberté d'indifférence, notons au passage à quelles conclusions étranges elle conduit touchant l'état du bienheureux au Ciel : elle nous amène à affirmer qu'il n'aime pas librement Dieu, puisqu'il n'a plus, par rapport à cet amour, de liberté d'indifférence, ni de choix possible. Dans cette conception, la liberté, — qui est le privilège de la personne et représente la valeur par excellence de l'être spirituel, — n'est plus qu'une imperfection momentanée et provisoire, une valeur à éclipse, mesurée par le temps et destinée à disparaître, au terme, en s'achevant et se sublimant dans la nécessité. Qui pourrait le croire ? Serions-nous vraiment plus libres en pouvant nous refuser à aimer Dieu (en pouvant choisir de ne l'aimer pas) que le bienheureux qui ne le peut pas ? Ne faut-il pas, au contraire, dire avec saint Thomas : « Maior libertas arbitrii est in angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus » ? (I^a, q. 62, a. 8, ad 3). N'est-il pas vrai que le saint est plus libre que le pécheur dans la mesure même où diminue en lui le pouvoir d'indifférence et de choix à l'égard du mal ? Loin donc qu'elle s'abolisse au terme, la liberté s'y achève, s'y consomme et s'y parfait. Libérée des déterminismes partiels avec lesquels, ici-bas, elle avait à composer, la volonté se possède pleinement en Dieu ; et cette plénitude dans la possession de soi (et dans la libération spirituelle) constitue la *liberté supérieure,* image et reflet de la liberté divine ([17]).

La liberté du Christ.

Nous serons bref sur ce point, après les éclaircissements donnés plus haut.

La liberté du Christ était celle d'un Homme-Dieu : liberté parfaite, achevée, au terme, et à laquelle l'union hypostatique enlevait toute possibilité intrinsèque de défaillance ([18]).

Quand on traite de la liberté du Christ, on ne doit pas l'envisager d'abord dans telle ou telle de ses démarches particulières, si importante soit-elle (v.g. sa mort sur la Croix). On doit la considérer

(17) Au ciel, disparaissent les deux modalités liées entre elles qui caractérisent notre condition de « viator » : la possibilité de *choisir,* c'est-à-dire l'« indifférence » de la volonté, et le caractère *obligatoire* de cette option.

(18) Certains théologiens rattachent l'impeccabilité du Christ, à titre « exigitif », à l'union hypostatique, et à titre « exécutif » à la vision béatifique ou au régime providentiel des grâces extérieures conférées par Dieu. Dans ce cas, l'impeccabilité serait intrinsèque à la nature du Christ, tout en restant extrinsèque à sa liberté même. Avec d'autres théologiens, nous préférons dire que le Christ était impeccable en raison de la nature même de sa liberté, en tant que celle-ci, de par l'union hypostatique, était une liberté totalement innocente, achevée dans sa perfection et pleinement identifiée au bien.

avant tout dans sa démarche fondamentale, dont toutes les autres ne sont que le monnayage, c'est-à-dire dans son adhésion amoureuse à la Fin dernière, au Père. Cette adhésion fut totale, absolue, inconditionnée, sans hésitation ni reprise. Elle fut souverainement libre, de la liberté que nous avons définie plus haut, c'est-à-dire d'une liberté étrangère à toute « *indifférence* », située au-dessus et *au delà de tout choix,* un choix (c'est-à-dire une préférence éventuelle du mal) étant impossible parce qu'impensable et absurde. « Le Christ a librement aimé le Père » : cela ne signifie pas donc qu'il était libre de l'aimer *ou de ne l'aimer pas* : la liberté parfaite du Christ était une liberté sans option.

Par contre, si nous envisageons les « media ad Finem », on peut poser dans le Christ une liberté de choix, par rapport aux actes facultatifs ou indifférents, à condition toutefois de ne pas perdre de vue qu'en raison même de la perfection de son intelligence et de sa volonté (19), il discernait et voulait toujours le plus parfait, de quelque façon qu'on entende ce dernier point, c'est-à-dire soit qu'on dise : le Christ choisissait tel acte parce que cet acte était le plus parfait ; soit qu'on dise : tel acte était plus parfait parce que le Christ le choisissait.

Une fois que l'on a compris que le Christ était libre d'une liberté de perfection, que cette perfection excluait toute possibilité de déchoir, c'est-à-dire de choisir le mal (pouvoir de déchéance qui constitue la tare de notre liberté de créature imparfaite et pécheresse), le problème de la « conciliation » de la liberté et de l'impeccabilité se trouve résolu, résolu parce que dépassé. Point n'est besoin, en effet, de chercher à concilier des termes qui, loin de s'exclure, s'appellent et s'impliquent l'un l'autre : c'est *parce qu'il* était souverainement libre d'une liberté de perfection que le Christ était impeccable ; et c'est *parce qu'il* était radicalement impeccable par nature qu'il était souverainement libre.

Du même coup, le problème de l'obéissance du Christ est aussi résolu, et rien ne nous oblige à limiter le champ d'exercice de sa liberté (et de son mérite) en en excluant les « actus praecepti » : ceux-ci étaient, au premier chef, l'objet de son libre amour et de sa libre obéissance : « oblatus est quia ipse voluit ».

La liberté du Christ, parfaite et achevée, indéfectible dans le bien et sans option possible du mal, est le modèle de notre liberté à nous, qui est imparfaite en son devenir et qui comporte le choix éventuel toujours possible du mal. En nous rendant « participants de la nature divine », la grâce, du même coup, nous fait participer à la liberté de Dieu ; en « achevant » notre nature, elle achève, du même

(19) Le péché implique toujours, avec une défaillance de la volonté, une défaillance du jugement : dans toute faute, il y a une erreur, volontaire et coupable.

coup, notre liberté. A l'être nouveau qu'elle crée (nisi quis renatus fuerit) correspond une *liberté nouvelle* ou renouvelée. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie que plus nous sommes, par la grâce, rendus déiformes, plus grandit et prévaut, dans notre volonté, l'appétit du bien. Et plus grandit cet appétit, plus diminue, avec l'« indifférence », le pouvoir de choisir le mal, qui est la tare de notre liberté de pécheur. A la limite — une limite dont nous approchons sans cesse sans l'atteindre jamais ici-bas (exception faite de la Sainte Vierge et peut-être de certains saints confirmés en grâce) — la liberté du saint, « libérée » par la grâce, spiritualisée et délestée du posse peccare, tend à devenir, comme celle du Christ, une *liberté sans option* : « liberté des enfants de Dieu » qui est une participation à la liberté parfaite du Fils ([20]).

Lyon-Fourvière. Alexandre DURAND, S. I.

---

(20) On trouve chez saint Augustin, maints passages où se trouve explicitement exprimée la conception de la liberté que nous avons exposée. Comparant la liberté imparfaite de l'homme ici-bas avec la liberté achevée du ciel, il écrit : « Sic enim oportebat prius hominem fieri, ut *et* bene velle posset, *et* male (liberté de choix) ; nec gratis, si bene ; nec impune, si male. *Postea* vero erit, ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio. Multo quippe melius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato. Neque enim culpanda est voluntas, aut voluntas non est, *aut libera dicenda non est,* qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus » (*Enchiridion,* 105).

En plusieurs passages, il compare liberté et immortalité, l'une et l'autre sous leur double forme imparfaite et parfaite : posse non mori, posse non peccare : non posse mori, non posse peccare. « Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori ; novissima erit non posse mori : ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum *non posse peccare*... Certe, Deus ipse numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est ? (*De Civ. Dei,* l. 22, ch. 30, § 3).

« Nec ideo liberum arbitrium non habebunt (beati) quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi *indeclinabilem* liberatum. Nam primum liberum (arbitrium) quod homini datum est, quando primum creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare : hoc autem novissimum eo potentius erit quo peccare non possit » (id.).

A son adversaire Julien d'Eclane qui n'admet de liberté que là où il y a possibilité de choix (« posse velle contraria », n° 97) et qui raille la liberté sans option : « liberum vocas quod dicis nisi unum velle non posse », saint Augustin réplique : « Si liberum non est nisi quod *duo* potest velle, i.e. bonum et malum, liber Deus non est, qui malum non potest velle... Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem ? » (*Op. imp. contra Iul.,* LII, n° 100). « Deus natura peccare non potest ; particeps vero Dei ab Illo accipit ut peccare non possit » (*De Civ. Dei,* l. 22, ch. 30, n° 3).

Et comme Julien d'Eclane voit dans cette impuissance (de la liberté parfaite du bienheureux à vouloir le mal) une « coactio », Augustin répond : « Quod absit ut a nobis dicatur... Si enim cogitur, non vult, et quid absurdius quam ut dicatur *nolens velle quod bonum est.* De natura etiam Dei vide quid sentias, homo qui dicis cogi hominem ut bonum velit, si malum velle non possit. Numquid enim Deus cogitur velle bonum, quia velle non potest malum ? » (*Op. imp. contra J.,* L. 1, n° 101) « Ergo nec in Deo est arbitrii libertas, quia malum facere non potest ? » (n° 102).

DE LA MATERNITE DE MARIE A SA GLORIEUSE ASSOMPTION

Marie est notre Mère. Elle est la mère de tous les hommes rachetés. Il ne s'agit pas, évidemment, de cette maternité physiologique par laquelle la femme met au monde suivant la vie naturelle ; cependant, il y a virtuellement cette maternité-là chez la Vierge-Mère et c'est sur cette maternité-là que se greffe sa maternité de grâce et de gloire. On a critiqué ceux qui affirment que Marie est notre mère, parce qu'elle est la Mère de Jésus, lequel est notre frère en humanité (1). Sans doute, cette proposition manque de rigueur ; mais il y a en elle l'intuition profonde du mystère de l'Incarnation ; il y a, confuse ou distincte, la vue de l'inclusion virtuelle de tous les hommes dans le Christ. J'ai soutenu, dans l'étude de la grâce capitale du Christ (2), que la grâce sanctifiante du Sauveur récapitule toute grâce parce que sa nature humaine, unie personnellement à la Divinité, donc l'homme concret qu'est Jésus-Christ, Fils de Dieu, inclut et résume en lui virtuellement toute l'humanité et tout le monde des esprits. S'il en est ainsi, en mettant au monde, suivant son essence humaine, le Fils de Dieu en Personne, créateur des anges et des hommes, Marie met virtuellement au monde toute la création, œuvre de son Fils et plus spécialement les hommes dont Jésus est à la fois, et en rigueur de termes, le Créateur en la transcendante hétérogénéité de sa nature divine et le frère par l'homogénéité spécifique de sa nature d'homme.

Or, comme le Fils de Dieu est venu en ce monde, par Marie, pour sauver les hommes, c'est ce salut des hommes que Marie a voulu en consentant à l'annonce de l'ange, alors que, selon saint Thomas d'Aquin, elle tenait la place de toute l'humanité. Pourquoi et comment Marie a-t-elle joué, en cet instant, un rôle d'une telle envergure ? N'est-ce pas que, dans les desseins divins, elle était destinée à être la Mère de l'Homme-Dieu, la Mère du Sauveur des hommes et, dans le sens que j'ai précisé, la Mère des hommes ; n'est-ce pas encore parce que le consentement qui lui était alors demandé portait sur un objet qui avait cette compréhension et cette extension universelles et que ce rôle de Sauveur des hommes, son Fils ne pouvait l'assumer qu'en étant l'Homme-Dieu.

L'Homme-Dieu contient en son ontologie comme en sa psychologie, en sa double intelligence et en son double amour de miséricorde,

---

(1) Merkelbach, *Mariologie*, p. 296.
(2) *Théologie et Sacerdoce*, p. 161 sq., dans la *Revue Thomiste*, 1938, p. 275.

l'humanité tout entière ; il a le primat sur tous les hommes ; il est la Tête vivifiante par rapport à la vie éternelle pour tous les hommes qui consentent à devenir ses membres. Ainsi Marie, Mère de l'Homme-Dieu, est Mère de tous les enfants de son Unique (3). Ainsi est-elle la Mère des hommes sanctifiés, non seulement parce que tous les hommes sont les frères de Jésus, mais parce qu'en Jésus, ils sont, par la grâce qui les anime, ses puînés. En effet, en la personne de l'Homme-Dieu, Marie n'a pas seulement mis au monde le frère de tous les hommes, elle a encore mis au monde tout le corps mystique dont le Monogène de Dieu et le sien est la Tête. Ainsi le Premier-Né de la multitude des fils de Dieu est-il aussi le Premier-Né des fils de la Vierge.

En acceptant sa maternité à l'égard du Christ-Sauveur, Marie a donc, du même coup, accepté sa maternité à l'égard des hommes. La première contient la seconde.

Mais le salut des hommes n'a été, en droit, parfaitement opéré par le Sauveur que sur la croix, parce que jusque-là le péché de l'homme faisait obstacle à l'expansion des mérites de l'Homme-Dieu — il fallait au plein mérite rédempteur la satisfaction objectivement plénière, la mort —. De même, la maternité de Marie dans l'ordre du salut n'a été parfaite qu'à la croix, de par le consentement maternel, pleinement humain, c'est-à-dire, volontaire et affectueux qu'en son cœur ému et compatissant, puis jusque dans son corps endolori, la Vierge donna à la Passion de son Fils en sa fin sacrificielle : « Gloire à Dieu et paix aux hommes. » La maternité spirituelle de Marie trouve donc sa perfection en son office de Corédemptrice et elle ne la trouve que là. C'est ce que veulent dire ces propositions de soi assez équivoques : « Marie nous a conçus en l'Incarnation » « elle nous a engendrés en sa compassion ». Au vrai, il y aurait avantage à appliquer à la Vierge les termes dont la théologie de saint Thomas se sert à l'égard de Jésus, avec évidemment les transpositions qui s'imposent. Virtuellement, à la Croix, en Jésus qui expire, tous les hommes sont sauvés ; de même, en Marie compatissante et Corédemptrice.

Les paroles du Sauveur à saint Jean ne font donc pas la maternité spirituelle de Marie ; elles la déclarent au moment même où celle-ci trouve sa perfection. Je dis sa perfection, je ne dis pas sa consommation. Car le sacrifice du Christ ne reçoit sa consommation que dans la gloire consommée des sauvés : de même la maternité royale de Marie.

A la lumière de ces grands principes, il n'est pas difficile, croyons-nous, de déterminer ce que l'Eglise propose à notre dévotion dans

(3) *Hébr.* II, 11-14 : « Sanctificateur et sanctifiés ont même origine. C'est pour cela qu'il ne rougit pas de les appeler ses frères, quand il dit : « j'annoncerai ton nom à mes frères... et encore : me voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés ».

le culte de Marie Médiatrice. Nulle difficulté non plus à discerner comment s'exerce la maternité spirituelle de Marie au ciel à l'égard des hommes pèlerins dont elle est l'Avocate auprès de son Fils Premier-Né ; nulle difficulté, enfin, à concevoir comment, après sa glorieuse assomption, la Vierge-Mère est Reine de l'Univers.

Pour qui connaît l'Eglise, il est clair que le titre et la fonction de Médiatrice reconnus à Marie ne peuvent pas plus attenter — compris à la manière où l'entend le Magistère — au titre et à la fonction d'unique Médiateur, prérogative du Christ, que le titre et la réalité de Corédemptrice ne peuvent affaiblir le titre et la grandeur incommunicables de Rédempteur. Saint Thomas, en montrant la Médiation unique du Christ entre Dieu et les hommes, œuvre du Christ, dans le Christ, a bien observé que ce titre et cette œuvre pouvaient se réaliser en d'autres imparfaitement et relativement (secundum quid), d'une manière subordonnée à l'œuvre du Christ.

L'œuvre du Christ-Médiateur a consisté en une phase méritante d'acquisition — mouvement de montée vers Dieu — qui s'est cristallisée dans l'impétration méritoire, ainsi que dans une forme de distribution efficiente des grâces de salut — mouvement de descente vers les hommes —. Deux mouvements où respectivement se discernent la causalité principale seconde de l'humanité unie au Verbe de Dieu et la causalité instrumentale de cette même humanité. Ainsi la médiation de la Vierge, située entre Jésus-Christ et nous, comme le dit l'Eglise dans l'oraison de la fête de Marie Médiatrice, consiste, par rapport à la grâce, en une formalité méritoire et une formalité de distribution effective.

Le propre de l'Unique Médiateur est d'avoir mérité toutes les grâces, pour tous les hommes, d'un mérite de justice stricte et d'un mérite-source : en premier. Le propre de Marie Médiatrice est d'avoir mérité en dépendance du Christ, en s'appuyant sur les mérites du Méritant premier et dans une grâce-effet des mérites rédempteurs, toutes les grâces pour tous les hommes. Là est le sens de la Fête, récemment instituée.

Ce mérite universel de Marie, les théologiens, plus communément, à la suite de Pie X, le qualifient de congruité : il ressortirait à l'ordre de l'amitié plutôt qu'à l'ordre de la justice. Cependant, on a pensé, naguère, pouvoir soutenir l'existence en la Vierge d'un mérite condigne, tributaire, certes, du mérite du Christ ; inférieur, d'ailleurs, en valeur absolue au mérite du Christ mais, au demeurant, mérite de stricte justice. Je serais fort étonné qu'une telle opinion réussisse jamais à s'imposer. Seul, en effet, le Christ a mérité en justice pour tous les hommes, parce qu'il est l'Homme-Dieu et que, de ce chef, sa grâce, comme son être humain, a envergure humaine universelle. Pareille envergure, chez Marie, n'est pas en elle absolument ; elle n'est chez elle que par référence à son Fils et donc relativement.

Au reste, l'universalité du mérite de Marie n'a point sur nous portée directe, mais indirecte seulement. Il ne faut pas nous laisser égarer par les images, moins encore par les mots. Le mérite est un droit, une relation du méritant à la récompense, par le truchement, si j'ose dire, de l'Ordonnateur. C'est dans la prédestination divine, avant tout, que le Christ-Homme est médiateur de mérite entre Dieu et les hommes ou mieux entre les hommes et Dieu. En cette divine prédestination, la Vierge, Mère du Sauveur, n'est pas intermédiaire entre le Christ-Homme et Dieu, mais entre les hommes, ses enfants adoptifs, ses puînés et le Monogène du Père, son Unique, le Fils naturel de Dieu qu'elle a porté en ses entrailles : son premier-né. Marie n'est aucunement source de grâce : là est la prérogative du Christ. Mère de la Source, Mère de la grâce, Marie est dans le Corps mystique — et c'est le fondement de toutes ses grandeurs — le premier membre, le plus éminent, celui par conséquent qui collabore le plus à la Tête. C'est à titre de Mère de tout le corps mystique — elle exceptée, car elle n'est point mère d'elle-même en la grâce, n'ayant pas mérité d'être faite enfant de Dieu — que Marie, plus parfaitement rachetée que tous les humains, de par le privilège de son Immaculée-Conception, est médiatrice entre son Fils et ses fils. L'Unique Médiateur donne à sa Mère — il lui donne tout — de participer à sa Médiation à la façon dont une pure créature, sous lui, en dépendance de lui, en est capable. Il s'agit d'un mérite de congruité. Mais ce mérite de congruité a portée universelle, a un caractère unique. Il n'est pas fondé, en effet, sur le simple et haut rapport d'amitié et de filiation avec Dieu de la créature bénie parmi toutes les créatures que la grâce fait fille de Dieu — si filii et haeredes — : sur un rapport par conséquent d'éminente fraternité avec tous les fils de Dieu que sont virtuellement tous les hommes ; il est fondé sur le rapport le plus haut — et vraiment transcendant — de son humaine et affectueuse maternité à l'égard du Fils de Dieu en Personne, père, frère, ami, médiateur méritant et sauveur de tous les hommes.

Médiatrice dans l'ordre ascendant qui est celui de la prière, du mérite et du sacrifice, Marie l'est aussi, comme son Fils, dans l'ordre descendant et comme sacramentel. Cela ne peut faire aucun doute. A sa médiation de mérite en sa phase d'acquisition et en sa phase de cristallisation s'ajoute, depuis la glorification de son âme, la médiation du don effectif et de la distribution proprement dite de toutes les grâces. L'Eglise le pense : l'Office et la Messe de Marie Médiatrice en témoignent ; mais comment concevoir cette prérogative vraiment royale ?

Il y a, croyons-nous, autre chose en la Médiation de Marie que l'aspect efficace des mérites et de l'intercession de la Mère de Dieu. Il y a autre chose en la Reine du Ciel que la « Toute-Puissance suppliante » que chante saint Ephrem. Il y a autre chose en la connais-

sance et en l'amour de Marie pour ses fils, tels que, d'une connaissance et d'un amour toujours actuels, elle les connaît et les aime en leur singularité grâce à la lumière de la vision béatifique. C'est ainsi que Léon XII dans son encyclique sur le Rosaire du 1er septembre 1883 appelle Marie : « Caelestium administra gratiarum » ; Pie X dans l'encyclique « Ad diem illum », du 2 février 1904 : « la dispensatrice de toutes les grâces qui nous ont été acquises par le Sang de Jésus ».

Cependant, avant d'aller plus avant, il convient de marquer les degrés de certitude des divers points que comporte la théologie de la médiation de Marie.

Il est de foi que Marie prie nous, pour chacun de nous, comme Mère du Rédempteur et de tous les hommes. Il est de foi encore que son intercession nous est très utile, vu qu'elle constitue le cas le plus éminent dans l'intercession des saints (4).

Il est certain que cette intercession puissante peut obtenir à qui le demande comme il faut les grâces du salut et que nul n'est sauvé sans elle. Le deuxième point me paraît encore plus sûr que le premier, bien que le premier s'appuie d'une part sur l'efficacité de la prière et de l'autre sur la maternité spirituelle de Marie.

Il est, enfin, communément reçu et sûr de tenir que nulle grâce n'est accordée par Dieu sans l'intervention de Marie (5).

A mon avis, cette dernière position est certaine et proche de foi, sinon de foi ; c'est le sens de la fête de Marie Médiatrice.

Or, il ne suffit pas d'expliquer ce don de toutes les grâces par le don de l'Auteur de toutes les grâces. Il y a, en plus, le rôle de mérite, l'offrande distincte des mérites maternels de la Vierge pour chacun des rachetés, notamment des élus : on appliquera ici ce que saint Thomas enseigne des degrés d'appartenance dans le corps mystique des membres à la Tête. Il y a la prière appuyée sur le mérite et assumant toutes les prières qui lui sont adressées. Il y a, enfin, — telle est du moins ma pensée et la raison en est que c'est la seule manière de reconnaître à la Vierge le rôle plein de distributrice des grâces sous l'autorité de son divin Fils — une véritable causalité efficiente instrumentale de son vouloir affectueux, bienveillant et bienfaisant sous le Vouloir du Fils de l'Homme et en sa dépendance. Ainsi, Marie apparaît vraiment le Ministre de son Fils, sa Servante Royale, sa Médiatrice entre Lui et nous comme entre nous et Lui. Pour qui a compris que cette puissance instrumentale réside avant tout dans le vouloir lucide qui atteint, sous l'action de Dieu, laquelle est son vouloir tout-puissant, les sujets que Dieu désigne à ses volitions humaines et maternelles en communion aux desseins divins, nulle difficulté.

(4) Concile de Trente, Sess. XXV.
(5) Merkelbach.

S'il en est ainsi, nous sommes constamment sous l'influence ontologique de Marie, aussi constamment que sous l'influence de Jésus, dans la subordination absolue et constante de la Mère au Fils. Ainsi, pouvons-nous vivre spirituellement en Marie, avec Marie et par Marie comme le préconise Grignion de Montfort.

Vivre explicitement cette spiritualité n'est pas nécessaire : elle est implicitement contenue dans la vie d'union au Christ, car Jésus est éternellement Celui que donne Marie et Marie à jamais celle à qui donne Jésus. C'est là affaire de grâce et de vocation personnelles. Certaines instances à imposer l'« in Maria, cum Maria » troublent les âmes, nous en avons été témoin. Au vrai, la Médiation de Marie en sa prière maternelle est à mes yeux la seule explication plausible de la prière si populaire des *Ave* dans la proportion de dix pour un *Pater*. De même, la distribution par efficace instrumentale des grâces implorées me paraît la seule manière d'expliquer le caractère royal de la médiation de Marie, son couronnement au sommet des cieux. Marie, en effet, est Reine parce qu'elle est Mère. « Elle est plus Mère que Reine », disait Thérèse de Lisieux. Elle n'est pas la Reine-Mère, celle qui ne règne plus quand règne le Fils. C'est, au contraire, une Mère que son Fils, constitué Roi pour l'éternité, couronne et constitue Reine en participation de sa Royauté céleste universelle et conjointement à elle. Le Christ est Roi de l'univers par nature et par mérite condigne ; Marie est Reine de l'univers par grâce et par mérite de congruité.

Ce parallélisme des mystères de Jésus et de Marie est fort impressionnant. Le Christ qui veut associer tous les chrétiens à ses propres mystères y associe d'abord sa Mère. Chrétienne modèle, elle est le type parfait de conformité de vie profonde à la vie du Sauveur. Cependant, le Christ n'associe pas la Vierge à ses mystères comme une sœur ou comme une enfant privilégiées en sa miséricorde salutaire ; il l'y associe comme sa Mère. La Mère de Jésus : c'est la meilleure définition de Marie. Aussi d'associer Marie à son destin, à titre de Mère, est-ce, pour le Christ, sa manière à lui, l'Homme-Dieu, d'être le fils exemplaire, accomplissant tout ensemble l'ordre divin et humain : « tu honoreras ton Père et ta Mère ». Je ne sache pas qu'il y ait à chercher ailleurs le fondement de l'intuition religieuse qui, très tôt, a porté le peuple chrétien à estimer que le Christ, ressuscité et monté aux cieux, avait entraîné dans sa gloire, qui est la gloire du Père, le corps très saint de sa divine Mère.

Constitué Roi de l'univers, par sa nature même (6), Jésus acquiert par son Sang répandu sur la Croix le droit d'exercer sa royauté sur toute chair et sur tout esprit, au ciel et sur la terre, et saint Paul voit dans la résurrection du Sauveur par la puissance du Père l'exaltation

(6) Par cette expression, je n'entends pas désigner un monophysisme quelconque, mais l'ontologie même du Verbe Incarné.

et la déclaration de Seigneurie de l'Homme-Dieu. Ainsi, Marie Mère de Jésus, naturellement constituée Reine de l'univers, de par sa maternité divine, acquiert personnellement le droit d'exercer sa Royauté sur tous les hommes, sur tous les anges et sur toutes choses, par sa compassion d'amour au Christ Rédempteur des hommes et Rassembleur universel. C'est pourquoi, l'Église, progressivement au cours des âges, a vu, dans la résurrection de Marie par la puissance de son Fils l'exaltation et la déclaration de la Royauté universelle de Marie. La raison en est que l'Assomption et le Couronnement de Marie au ciel, ces deux ultimes mystères du Rosaire, sont aussi intimement unis l'un à l'autre que dans la destinée du Sauveur sont intimement liés les mystères de la Résurrection et de l'Ascension.

Je ne crois donc pas, personnellement, que le sens chrétien ait déduit le fait de l'Assomption de la Vierge du fait de son Immaculée Conception. La célébration festivale de la dernière gloire de Marie est d'ailleurs, dans l'Église, antérieure à la solennité de la première. Toute argumentation théologique tendant à établir l'Assomption à partir de la seule innocence initiale — pour cette raison que Marie n'a pas été comprise dans la sentence pénale primitive : « tu retourneras en poussière » (7), me paraît délicate à manier. Elle risque, en effet, de dépasser son but. A moins de subtiliser sur le sens littéral de la punition divine, ce n'est pas à la résurrection du corps de Marie qu'un tel raisonnement aboutit, mais bien à l'exclusion de la mort chez l'Immaculée. Au vrai, la seule conclusion certaine à déduire de l'innocence native de Marie en regard de la mort, peine du péché de l'homme, est son exemption personnelle, en droit, de cette pénalité comme de toute autre peine consécutive à la faute originelle. Mais, en fait, s'il y a eu quelque flottement, ici ou là, dans la pensée des églises particulières au cours des siècles, il est sûr que, dans l'Église latine d'aujourd'hui et, notamment, dans l'Église de France, où depuis longtemps cette solennité occupe une place considérable dans la piété des fidèles, ceux-ci au jour de l'Assomption entendent honorer non l'immortalité de la Vierge-Mère, mais, avec la Dormition de Marie, le retour à la vie de son corps très pur, arraché merveilleusement à l'empire de la mort, puis élevé jusqu'aux cieux.

C'est qu'il eût été proprement intolérable à la piété chrétienne de supposer que le Sauveur ait pu laisser tomber en dissolution le corps de la femme en lequel son propre corps, sous l'unique action de l'Esprit de Dieu, avait germé, puis s'était développé grâce aux lois de la symbiose qui unit la mère et l'enfant qu'elle porte en son sein. Ici ou jamais, le sens de la piété chrétienne a dû jouer à plein. Il s'agit, en effet, de piété et de piété filiale. Comment le Fils de Dieu, venu parmi les hommes non pour abroger la Loi, mais bien afin de

(7) *Gen.*, II, 19.

l'accomplir ; comment l'Auteur et le Docteur de la Loi, je l'insinuais à l'instant, qui a commencé par faire avant d'enseigner et qui est la règle vivante des mœurs humaines, n'aurait-il pas à la perfection rempli le premier des commandements que Dieu ait inculqués aux hommes à l'égard des hommes. De prochain plus proche, il n'en est point pour l'enfant que les deux êtres auxquels il doit immédiatement sa naissance. Mais, Jésus-Christ, sa naissance le relie immédiatement et conjointement au Père qui règne dans les cieux et à l'humble Vierge qui, à Nazareth, un jour du temps, donna consentement aux propositions divines. Modèle de fils dans le culte de son Père en la volonté de qui il se complaît et dont il fait sa nourriture, Jésus a été pareillement, par honneur même pour ce Père de qui découle toute paternité, un modèle de fils dans le culte qu'il a de toujours voué à sa Mère.

Cependant, on pensera peut-être que là aussi l'argumentation prouve trop. Quel fils, en effet, alors qu'il peut dérober sa mère à l'étreinte de la mort, ne manquerait pas d'affection à son endroit, s'il ne la préservait effectivement de la peine la plus naturellement douloureuse à l'humanité ? L'objection pourrait avoir consistance hors de la sensibilité chrétienne. En climat chrétien, elle bute contre la Croix ; elle se retourne à la gloire de la Vierge-Mère et nous permet de découvrir quelque chose des merveilleux conseils divins où ont été éternellement harmonisées, en accord et en concordance avec la mort du Sauveur, avec sa résurrection et son ascension, la mort et la glorieuse assomption de Marie.

Quand il s'agit de la Vierge, on revient toujours à la même vérité-source : Marie est la Mère du Sauveur en tous ses mystères. A ce titre, elle est de toute éternité destinée à s'associer éminemment à chacun d'eux. On entrevoit, dès lors, comment il était plus glorieux à Marie et plus bienfaisant pour les hommes que la Mère du Christ, la créature privilégiée parmi toutes les créatures rachetées, accédât, corps et âme, à la bienheureuse vie en passant par la souffrance et par la mort plutôt que d'avoir été dotée sur terre d'une impassibilité et d'une immortalité qui ne furent point, en ce monde, la condition de son divin Fils. Mais, on entrevoit aussi, et du même coup, les raisons pour lesquelles le sens chrétien aime à se représenter Marie rendant son âme à Dieu dans la douceur sereine d'un acte d'amour qui fut l'ultime et suprême acte de ses désirs d'union à la Trinité Bien-Aimée dans le face à face éternel. Après tant d'années d'union affectueuse, en régime de foi, après ces éprouvantes années d'humaine séparation d'avec son Christ monté aux cieux, il était bien temps que la Mère fût où était son Trésor ; il était temps qu'elle *vît* enfin *qui* était Jésus, quel enfant était le sien : le Verbe de Dieu. Le fruit était mûr, il se détacha, sans secousse : l'âme de la Vierge sans douleur physique quitta son enveloppe mortelle. La Mère de Jésus avait

accompli sa tâche voyagère ; son office militant auprès de la jeune Église était terminé. Elle avait atteint cette pleine mesure de mérites à quoi Dieu l'avait appelée et promue. C'était l'heure de la récompense, l'heure de l'entrée dans la gloire et le règne. Le Fils, dans la distribution effective de ses grâces aux hommes et aux anges, allait s'associer sa Mère, comme il se l'était antérieurement associée en l'acquisition de ses mérites.

« Il n'est rien de plus divin pour la créature, a écrit Denys, que de collaborer avec Dieu » : c'est le secret du gouvernement divin. En Jésus-Christ, Dieu a voulu donner à l'humanité de se sauver elle-même et de récapituler en soi tout l'univers. Ainsi Dieu, ainsi l'Homme-Dieu ont-ils voulu donner à la Vierge-Mère de collaborer à l'œuvre du Sauveur. La créature humaine, sauvée entre toutes et plus excellemment que toutes, est aussi la créature humaine la plus excellemment salvatrice des hommes, la plus intime et la plus puissante corédemptrice du genre humain. Nul n'a travaillé comme elle avec le Christ, dans le Christ, en sa dépendance, à réunir en « un » l'univers. En elle se vérifie le plus merveilleusement, après le chef-d'œuvre hors classe de la Personne et de l'ouvrage de Jésus-Christ, le plan du Dieu d'amour sur le monde, l'exécution, à l'échelle universelle, de la grande Loi : « aimez-vous les uns et les autres ; les uns et les autres, entr'aidez-vous ».

L'agonie de Jésus et sa mort sur la croix avaient été le prix très haut, le seul objectivement suffisant à solder la dette des hommes, consécutive à l'injustice du péché. Dieu, en effet, en son excessif amour de l'homme, avait voulu que l'homme payât son dû et achetât son salut. Ainsi le salut serait une grâce plus grande de Dieu en étant la plus noble et la plus glorieuse acquisition de l'homme. Ainsi la libération de l'homme et son bonheur éternel seraient l'ouvrage d'un don de Dieu d'abord et d'un don de l'homme ensuite, le plus grand dont l'un et l'autre fussent capables, l'un s'appuyant d'ailleurs sur l'autre et ne faisant plus qu'un avec lui : le Don de l'homme-Dieu Rédempteur, aux hommes et à Dieu.

L'agonie, où l'homme souffre l'angoisse, le grand combat intérieur, parfaitement harmonieux, où le vouloir-vivre instinctif et nécessaire se heurte au plein consentement volontaire et libre d'une âme qui se maîtrise avant tout en son amour de Dieu et des hommes ; la mort paisible, l'heure venue, parce que c'était l'heure de remettre son esprit entre les mains du Père : voilà ce qui acheva l'œuvre rédemptrice du Christ à travers les souffrances physiques de la flagellation, du portement de croix et du crucifiement. L'agonie de Marie : l'âme de la Mère qui voit souffrir et mourir son Fils, le Verbe Rédempteur. La femme souffre la plus grande angoisse dont elle soit capable. Elle éprouve au paroxysme le grand combat intérieur, parfaitement harmonieux lui aussi, où l'instinct maternel, tendre et intrépide, ne

peut avoir tolérance de tout ce qui blesse son enfant, de ce qui lèse son honneur humain, sa sensibilité et son intégrité corporelles comme de ce qui endolorit son âme. Cependant la volonté libre, lucide, affectueuse et adorante se soumet sans réticence à la volonté de Dieu. A cette volonté de Dieu, Marie a toujours dit oui, pleinement ; mais progressivement, elle est entrée, explicitement, en son contenu mystérieux. Voici qu'à la Croix, en union avec son Fils, l'Homme-Dieu, qui s'offre pour les hommes, en leur nom et place, en une divine réparation d'honneur, la Vierge s'offre elle-même au Père des cieux, Père de Jésus, son Père à elle aussi ainsi que le Père de tous les hommes. Elle réalise, alors, psychologiquement, jusque dans les fibres les plus profondes de sa sensibilité délicieuse de Vierge à l'intacte délicatesse, quelle amplitude humaine universelle donne à un cœur de femme la grâce de la maternité divine. La douleur de son Fils, de son Unique, ses souffrances et sa mort : c'est la douleur de tous les humains rassemblée, c'est la somme exacte de leurs souffrances et de leurs morts successives au cours des âges et c'est plus encore. Au mystère de la Croix en sa douleur, l'histoire humaine dans son déploiement intégral n'ajoutera pas un atome ; toute la coupe est bue, alors, jusqu'à la lie ; ainsi, tout l'amour de toute l'histoire n'ajoutera quoi que ce soit au suprême témoignage d'amour de l'Homme-Dieu à l'égard de Dieu, des hommes et de l'univers. C'est pourquoi, après cette agonie maternelle tout entière rapportée à la Croix de son Fils, après cette passion de femme toute faite de compassion maternelle au douloureux travail du salut des hommes en son Ouvrier dolent, la mort de la Vierge Corédemptrice pourra bien venir consommer son assimilation personnelle au Mystère rédempteur de Jésus, elle n'ajoutera point en intensité à sa propre souffrance, mais seulement en qualité expérimentale, car c'est qualité irremplaçable. Ici est, à mon sens, la raison pour laquelle Marie est morte.

La mort ne pouvait avoir pour la Vierge le caractère d'une peine personnelle : Marie n'avait point, personnellement, trempé dans le péché initial et commun de la race humaine. Mais, la mort, c'est la peine de l'espèce humaine issue d'Adam. Le Fils de l'Homme l'avait prise sur lui, parce que prenant à charge toute l'humanité, il avait voulu prendre de l'homme toute la condition, hormis le péché. Il avait ainsi commué la peine en remède. Quiconque, ici-bas, a encore la mort à boire, rien n'est perdu pour lui : il suffit qu'il l'unisse aux volontés salvatrices de Dieu dans la mort du Christ Jésus. La mort de par l'assomption qu'en a faite le Sauveur en sa personne, est bien aujourd'hui, pour toute l'humanité sans exception, le point culminant, la consommation de notre vie de voyageurs. De par le sens sacrificiel que lui assure l'abandon, la remise de tout l'être humain avec ses activités et son « pâtir » à l'adorable volonté de Dieu : c'est, à la lettre, la consommation du sacrifice de l'homme ici-bas. Tel est le sens, à

n'en point douter, de la mort de la Vierge dont il est permis de voir la consciente oblation à la Croix. N'est-ce point à cette heure-là, en même temps que son Fils, que spontanément, ainsi qu'il arrive aux mères vraiment maternelles, Marie eût désiré mourir ?

Par sa mort, comme par toute sa vie de foi, Marie, notre Mère, est notre sœur authentique. J'oserais dire qu'elle est homogène à nous, pleinement, en sa nature tout à fait identique à la nôtre, hormis le péché. Mais le péché, aussi bien, n'est pas de la nature de l'homme ni de quelque nature que ce soit et ce n'est pas un élément de communauté. Jésus, lui, homogène à nous par sa nature d'homme, nous dépasse absolument par sa nature et par sa personne divines. Il n'y a pas que le péché à nous séparer de lui, il y a la transcendance de son être. C'est ainsi, qu'il n'est pas dans la nature du Christ d'avoir une chair passible et de mourir : ce n'est point là nécessité pour lui. Cette condition humiliante de la nature humaine assumée divinement, cette incarnation d'anéantissement, Jésus l'a choisie librement jusqu'en son vouloir humain hypostatiquement uni au vouloir divin. Chez Marie, rien de semblable. Elle n'a pas plus choisi sa condition de peine, qui est le lot spécifique de l'humanité issue d'Adam, qu'elle n'a opté librement pour son Immaculée Conception. Elle n'a jamais opté ; elle a toujours accepté. Elle a seulement acquiescé, mais librement et à plein, dans l'action de grâces du Magnificat qu'a été constamment sa vie intérieure, à toutes les conduites de Dieu à son égard. Elle avait en effet l'assurance filiale, merveilleuse de sagesse surnaturelle, que toutes les conduites de Dieu sur elle étaient grâces pour elle et pour tous les enfants des hommes, ses enfants en son Fils.

N'allons donc point idéaliser imaginativement ou affectivement la vie de la Vierge-Mère ici-bas. Nous ferions moins beau, incomparablement, que d'après nature. N'allons point donner à Marie, avant le face à face éternel, la vision béatifique. Ce serait, même par manière de don passager, comme un atermoiement apporté au mérite si impressionnant de la Mère des Croyants ; je pense, immensément dépassée, à la foi d'Abraham. Et puis, quelle soufffrance, ensuite ; quel déchirement ! Il n'y a que le Christ à avoir vu Dieu en ce monde et c'est pourquoi il n'y a que lui, au fond, à porter témoignage sur les profondeurs de Dieu et de ses desseins secrets. Mais, n'allons point, non plus, dramatiser les derniers instants terrestres de la Mère de Dieu. N'allons pas soumettre son âme aux purifications d'une foi violemment tentée, comme il est arrivé à bien des saints, victimes volontaires de la réparation. La foi de Marie avait subi les grandes épreuves de la Croix. Qu'y pourrait-on ajouter ? — Il lui restait à goûter la saveur de la mort. L'amertume essentielle de la mort, l'appréhension toute pure, mais clairvoyante, profonde et fine, de la division de l'être humain, cette disjonction de l'âme et du corps, la douleur de se séparer des siens et d'attrister, par cette séparation,

le groupe des familiers. Tout ceci est naturel et tout ceci relève de la charité. Jésus nous a montré qu'il avait été sensible à la douleur qu'éprouveraient ses intimes, à son dernier soupir : n'a-t-il pas donné, non comme remède mais comme atténuation à cette douleur inconsolable, Jean à Marie et Marie à Jean ? — Marie mourante a souffert doucement mais vraiment de la peine que son départ causerait au collège apostolique. Dans cette souffrance consentie, elle a profondément sympathisé, au delà de la peine « physique » du trépas, avec la semblable douleur affective des mourants. Et cependant, quelle espérance triomphale dans la foi affectueuse de la Vierge qui trépasse. Elle va à Dieu. Elle va à son Fils et, elle le sait, près de Lui, elle sera plus utile à tous ses autres enfants.

N'idéalisons pas la mort de la Vierge : Marie ne meurt pas en chantant. Essayons d'en entrevoir la grandeur vraie, sereine et simple. Le mystère est insondable. Dieu a glorifié la mort de sa Mère : c'est sa manière, à Lui, d'idéaliser. Et cette glorification, c'est l'Assomption. Le sens triomphal de la vie de l'homme, y compris la mort — ô mort, où est ta victoire ? —, la résurrection du Christ l'a donné au monde ; la mort et l'assomption de la Vierge l'illustrent magnifiquement Marie n'est-elle pas, par la glorieuse résurrection de son corps et son élévation au ciel, la prémice des rachetés ? Sans cette apothéose céleste, en vérité, Marie n'eût pas été dans le temps la première et parfaite bénéficiaire de la rédemption totale. Et comment pourrait-elle, vraiment, être la Reine du monde, si sa personnalité dissoute par la mort n'avait été pleinement reconstituée dans l'immortalité bienheureuse ? Dans l'ensemble de ces perspectives, indéniablement, il y a une liaison entre l'Immaculée Conception de Marie et sa glorieuse Assomption. Il y a, du reste, une liaison entre toutes les prérogatives de la Vierge, car les œuvres de Dieu sont ordonnées et plus encore, ses chefs-d'œuvre. Mais, cette liaison est indirecte. Leur lien et leur source commune, le noyau d'où tout rayonne et où tout converge : c'est la Maternité divine du Sauveur des hommes. Là se trouvent incluses la maternité corédemptrice de l'universalité des hommes, la Médiation de toutes grâces et l'universelle Royauté sur le monde. Rien d'étonnant, dès lors, si l'innocence initiale et le triomphe final se rattachent intimement au mystère de la divine Maternité pris en sa plénitude et, par ce mystère, aient rapport d'inauguration et de terme, de commencement et de consommation.

Saint-Alban Leysse (Savoie). Fr. Humbert BOUËSSÉ, O.P.

DESCRIPTION DE LA FRANCE CATHOLIQUE

L'état religieux de la France a longtemps été un sujet de dissertations littéraires et de sentences polémiques. Fille aînée de l'Eglise, terre d'indifférence, séminaire de l'athéïsme : chacun jugeait selon ses propres sentiments. Des historiens illustres déploraient leur ignorance, avant de suivre leur imagination (1). Alors que la science mesurait toutes les activités du pays, la pratique religieuse échappait à ses prises.

Quelques prêtres, pourtant, risquèrent des dénombrements (2). Des évêques, ravivant une tradition millénaire, prescrivirent des enquêtes à l'occasion de visites ou de congrès (3). Enfin, la recherche prit ampleur et précision au cours des trente dernières années. Mon dessein est d'esquisser ce progrès, puis les résultats obtenus ; enfin, pour conclure, la tâche offerte aux disciplines compétentes.

I

La banlieue parisienne fut explorée, décrite, recommandée aux évangélisateurs par un pionnier plein de zèle et de souffle oratoire, le R. P. Lhande (4). Pour la première fois, l'étendue de la déchristianisation des milieux suburbains était observée avec ampleur et insistance. En même temps qu'à renouveler ses méthodes, et pour assurer ce renouvellement, le clergé était invité à regarder en face un monde qui lui échappait.

Notre propre curiosité scientifique nous porta, vers le même temps, à étudier, dans toute l'histoire de France, la fréquentation du culte et des sacrements, que l'on appelle pratique religieuse. En 1931, paraissait le manifeste d'une enquête statistique dont la première étape s'acheva en 1942-1945 par la publication de deux volumes (5). Uti-

---

(1) Taine, Hanotaux.

(2) L'un des premiers, M. l'abbé Raffin, qui établit la statistique des enterrements religieux à Paris, de 1883 à 1903.

(3) Les relevés de la pratique remontent à l'époque carolingienne. Leur perfection est au XVIII[e] siècle. Tendance actuelle à composer de bons questionnaires pour le spirituel.

(4) *Le Christ dans la banlieue,* 3 vol., 1929-1931.

(5) *Statistique et histoire religieuse. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France,* dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France,* t. XVII, 1931, p. 425-449. — Les nombreuses études que j'ai publiées depuis lors jusqu'en 1942 sont cataloguées dans le premier volume de mon *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, LVII[e] volume, Paris, 1942). — Le second volume a paru en 1945.

lisant les expériences françaises et étrangères (6), je m'efforçais de dénombrer les actes publics : assistance aux offices, réception des sacrements, inscription aux tiers-ordres ; d'interpréter les statistiques ; de supputer leurs répercussions dans tous les domaines de la vie sociale et leur signification proprement religieuse.

Que la pratique ne soit qu'un signe, et parfois trompeur, de la religion, qui le conteste ? Si le christianisme l'exige, c'est accompagnée de la foi et des mœurs. Mais la foi demeure toute intime et les mœurs privées se dissimulent. Comme la pratique, seule, offre à l'observation des séries complètes d'actes publics, homogènes, individuels, qui peuvent être comptés, classés, qualifiés, nous l'avons choisie pour centre de nos études, dont le caractère a toujours été strictement sociologique.

Il était naturel que la pastorale s'engageât plus avant dans le domaine de notre quête. D'excellents pionniers la représentèrent, dont les préoccupations apostoliques n'ont fait que renforcer les exigences critiques, parce qu'ils redoutaient les erreurs de gouvernement. Et comme ils s'inquiétaient de reconquérir les âmes, leur prospection s'est étendue à toute la vie chrétienne : esprit et conscience, aussi bien que gestes. Un ouvrage des abbés Godin et Daniel posa le problème : *La France pays de mission* (7) ? Distinguant pays de chrétienté, pays non pratiquants de culture chrétienne et pays de mission, il établissait que les quartiers ouvriers de nos grandes villes et les agglomérations proprement industrielles appartiennent à cette dernière catégorie. Peu de livres ont provoqué un choc plus violent (et sans doute plus utile) dans les milieux catholiques.

Peu après, un curé de campagne, devenu aumônier-adjoint de la J.A.C., adressait à ses collaborateurs provinciaux d'intelligents questionnaires, qui ont alimenté un solide ouvrage : *Problèmes missionnaires de la France rurale* (8).

Plusieurs revues, notamment *Economie et Humanisme, Masses ouvrières, Les Cahiers du clergé rural* perfectionnaient les méthodes, approfondissaient les problèmes, inséraient de bonnes monographies (9).

De mon côté, je poursuivais mes recherches historiques et statistiques ; j'en élargissais l'horizon jusqu'à embrasser tous les indices de vitalité religieuse (10) ; enfin, de nombreux disciples apportent

---

(6) Allemagne et Angleterre, où étaient publiés de précieux Annuaires.
(7) Collection *Rencontres,* Paris, 1943.
(8) Collection *Rencontres,* 2 vol., Paris, 1945.
(9) Ces trois Revues doivent être suivies de près par tous ceux qu'intéresse le problème ici exposé.
(10) *La vitalité religieuse de l'Eglise de France,* dans *Revue d'histoire de l'Eglise de France,* juillet-décembre 1945. On se ferait du catholicisme français une idée bien sommaire si l'on s'en tenait aux données de la pratique. Il conviendrait de faire un tableau de toutes les institutions et les œuvres, de

leur contribution (11) à des études qui passionnent aujourd'hui en France et aussi en Belgique, en Italie, en Amérique, probablement en tout pays (12), des hommes anxieux de connaître les hommes.

*
* *

La méthode que j'ai proposée, et qu'avec le secours de mes coopérateurs je ne cesse d'améliorer, comporte une suite cohérente de démarches.

D'abord, un classement des actes et des acteurs. Quatre genres ont été discernés, dont chacun comprend plusieurs espèces : *conformistes saisonniers,* que leur famille soumet aux solennités du baptême, de la première communion, de la bénédiction nuptiale, des obsèques chantées ; *observants réguliers,* qui assistent ordinairement à la messe dominicale et communient à Pâques ; *dévots,* dont les usages majeurs sont la communion et la messe fréquentes ; *détachés,* qui ont rompu ou toujours ignoré le lien de filiation catholique. Ai-je besoin de souligner le caractère simple, schématique de ce premier partage ? Il est capital de multiplier les subdivisions, et, pour chaque homme, les observations. Parmi les conformistes, il y a de purs mécréants, de purs croyants et une majorité intermédiaire ; parmi les observants : des pascatins, des messeux, des irréguliers (13). On tiendra compte de toutes les marques de fidélité : promptitude à faire baptiser les enfants, générosité pour les œuvres, assistance aux messes des grandes fêtes, et surtout, aux derniers moments, réception volontaire du viatique.

Une fois établie la classification, commence la recherche. Le curé est l'informateur nécessaire en chaque paroisse. Détenteur des registres des actes solennels, il connaît conformistes et détachés. S'il

---

toutes les activités intellectuelles et sociales, de tous les signes d'attachement à la foi et à la morale. Nous avons proposé dans un cours de l'Institut des Etudes politiques les cadres de ce vaste tableau.

(11) Dans des mémoires de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, des thèses de la Faculté de Droit et de l'Institut d'études politiques. Ainsi ont été étudiés les cantons de Maisons-Laffitte (Seine-et-Oise), Séverac (Loire-Inférieure), Charny (Yonne). Des travaux sont sur le chantier, concernant les diocèses de Luçon, de Nancy et de Meaux, des cantons de la Haute-Marne, de la Côte d'Or, de l'Ille-et-Vilaine.

(12) Pour la Belgique, voyez N. Devolder, *Enquête sur la religion des intellectuels,* dans *Bulletin de l'Institut de Recherches économiques et sociales,* décembre 1946, p. 649-672 ; *Crise des consciences et redressement* (*Feuilles documentaires,* oct.-nov. 1947) et l'excellente réponse de G. Hoyois (*Lumen Vitae,* vol. III, 1948, n° 2, p. 224-246) à l'enquête que je viens d'ouvrir. En Italie, nombreuses études sur la statistique et projet d'organisation roromaine. Ai-je besoin de rappeler le constant intérêt de la *Nouv. Rev. Théol.* pour ce vaste sujet ?

(13) Le langage populaire a dénommé messeux les assistants réguliers à la messe dominicale ; certains fidèles font une apparition de temps à autre à l'office dominical (irréguliers) ; enfin, bon nombre ne viennent qu'aux grandes fêtes et, pour communier, à Pâques (pascatins).

tenait le *Liber status animarum* prescrit par le *Codex*, les observants réguliers seraient vite en catalogue. Il sait leurs noms dans les villages, au bout de deux années de ministère. Et au bout de deux mois, les noms des dévots. Une critique serrée des estimations de chaque curé sera recommandée par tous ses confrères : les causes d'erreur sont nombreuses, la principale étant le manque d'une formation à la comptabilité. Malgré les inexactitudes, des contrôles répétés nous donnent l'assurance que le coefficient d'erreur ne passe guère, en moyenne, 12 %. Nous pouvons avec tranquillité porter les chiffres sur une courbe ou une carte. Que vont nous révéler chiffres et images ?

II

Les chiffres préciseront le contraste bien connu de la pratique des hommes et des femmes : celles-ci forment le dernier bataillon dans les paroisses en voie de détachement. Éducation, habitudes sociales, besoin de distraction collective les engagent ou maintiennent dans cette fidélité à des usages qui satisfont leur nature plus émotive. Au clergé de résoudre ce problème : pourquoi la sensibilité des hommes les éloigne-t-elle souvent des cérémonies cultuelles ? On peut soupçonner, parmi les *corrigenda*, un défaut d'adaptation de la liturgie.

Entre les classes d'âge, il existe parfois des différences de pratique : elles ne tiennent point tant à des évolutions individuelles au cours de la vie qu'aux conditions variables des générations, en chaque paroisse. Ni les jeunes conscrits ni les vieux grognards de l'Empire napoléonien n'étaient enclins à l'observance. Tandis que leurs arrière-petits-fils, sortis d'écoles libres et de patronages, peuvent remplir la nef. Deux phénomènes contradictoires sont signalés par tous les observateurs : la retraite progressive des pascalisants, dans les années qui suivent la première communion et, cependant, la persévérance d'un nombre suffisant, surtout dans les campagnes, pour que les jeunes soient plus nombreux que les anciens, aux offices (14). Les cadres locaux de l'instruction, de l'éducation, du travail feront comprendre ces variations.

Beaucoup plus saisissante est l'opposition entre les classes. Au XVIII[e] siècle, presque tous les paysans et la plupart des artisans étaient d'observance régulière (15), alors que la noblesse et la bourgeoisie

(14) « Il semble qu'actuellement et presque partout, il y ait plus de pratique religieuse chez les jeunes... Proportionnellement, il y a plus de jeunes hommes, de 15 à 25 ans, que d'hommes mariés, au moins le double ». *Les Cahiers du clergé rural*, novembre 1947, p. 416. Comme on hésite à supposer que le mariage retranche la moitié des pratiquants, il faut admettre un progrès de la pratique dans la jeunesse.

(15) Je crois l'avoir démontré dans plusieurs articles.

donnaient prise au scepticisme et à l'incrédulité. Au XIX[e] siècle, les possédants sont, en grand nombre, revenus à l'observance, voire à la dévotion, tandis que le prolétariat désertait (16). Nous avons suggéré les raisons sociales, politiques, intellectuelles de ce chassé-croisé : solidarité des forces conservatrices, développement des collèges libres, progrès de l'apologétique, et, en sens contraire, solidarité des classes ouvrières, école laïque, propagande marxiste. C'est toute l'histoire des idées qu'il faudrait éclaircir. Et il n'est pas de plus grave chapitre dans toute notre histoire religieuse.

Encore plus surprenant est le partage des territoires ruraux. La carte que M. Boulard a fait imprimer, joignant sa documentation à la nôtre (17), distingue les cantons où 45 % des adultes sont observants réguliers, les cantons de simple conformisme saisonnier, les cantons en voie de déchristianisation où la proportion des enfants non-baptisés atteint 20 % en plusieurs paroisses. Or, les cantons de ces trois catégories se présentent par blocs.

Trois grandes zones sont d'observance régulière : au nord-ouest, la Bretagne (moins une dizaine de cantons), la majeure partie de la Manche, toute la Mayenne, la moitié ouest du Maine-et-Loire, le nord des Deux-Sèvres, la Vendée bocagère (18) ; à l'est : l'Alsace, la Lorraine, la Franche-Comté ; dans le massif central et ses entours : trois départements et partie de dix autres (19).

En outre, trois régions territorialement moins étendues mais dont la première est très peuplée : la partie septentrionale des départements du Nord et du Pas-de-Calais ; un chapelet de cantons voisins de Savoie, Dauphiné, Hautes et Basses-Alpes ; la corne sud-ouest (20) et une assez longue traînée vers l'est (21).

Le Massif central sépare deux zones de conformisme saisonnier dont la première, qui va de la frontière nord-est à la frontière sud-ouest, compte vingt départements entiers, neuf presque entiers et grande partie de dix autres ; la seconde, à peu près bordée par une ligne Pamiers-Grenoble, deux départements entiers, sept presque entiers et grande partie de trois autres (22).

---

(16) Le P. Lhande, les abbés Godin et Daniel ont donné des chiffres accablants. Mgr l'évêque de Liège m'en fournissait récemment d'aussi frappants pour la Belgique.

(17) C'est cette carte que nous reproduisons p. 840-841. Elle a paru dans les *Cahiers du clergé rural,* novembre 1947. On peut se procurer ce cahier 13, rue du Docteur Roux, Paris (XV[e]).

(18) Le sud de la Vendée n'est pas aussi pratiquant que l'est de la Creuse : cette remarque sur deux départements situés l'un en tête, l'autre en queue du palmarès appellera l'attention du lecteur sur le péril des généralisations hâtives.

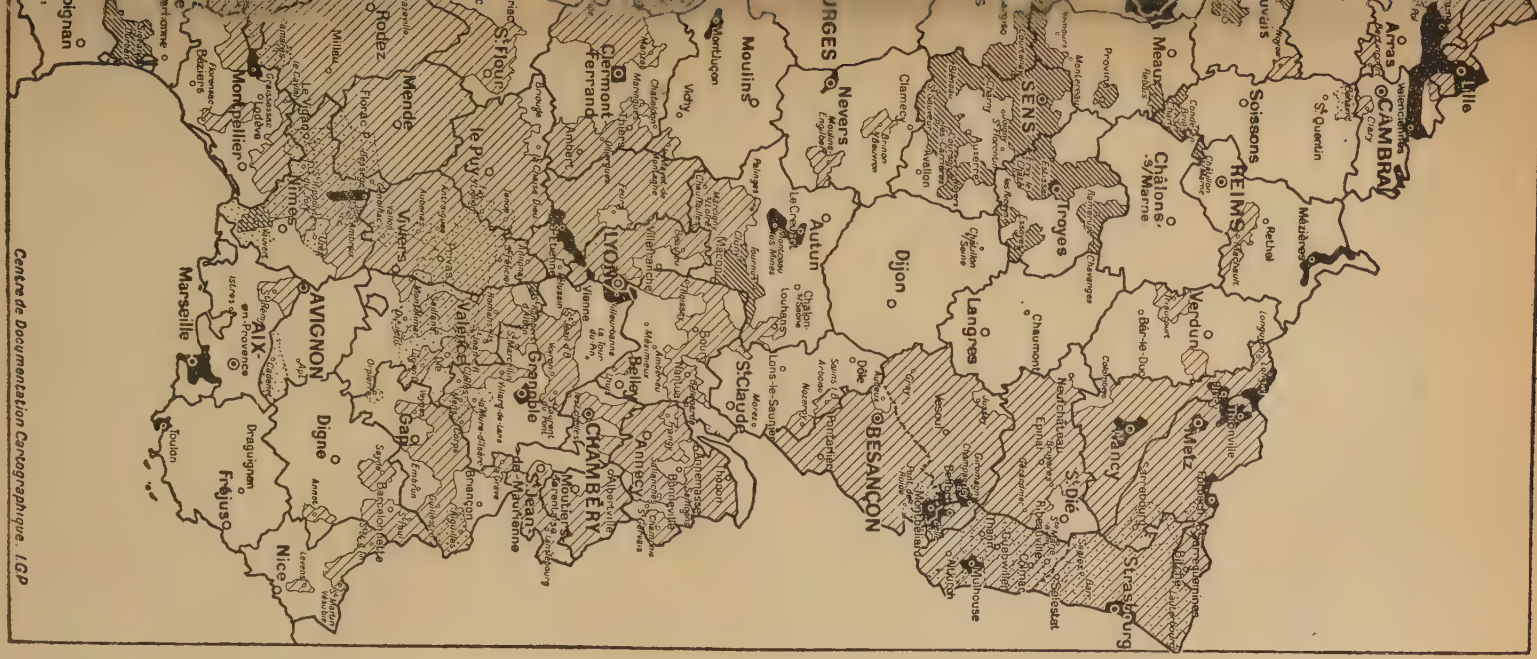
(19) Ces trois départements sont : la Loire, la Lozère (moins l'arrondissement huguenot de Florac) et l'Aveyron.

(20) Pays basque surtout.

(21) De Bagnères-de-Luchon à Montauban.

(22) Entiers : Var et Vaucluse.

CARTE RELIGIEUSE
DE LA
FRANCE RURALE



Carte reproduite avec l'autorisation de l'auteur, M. le Chanoine Boulard. Le numéro de novembre 1947 des *Cahiers du Clergé rural* encadre cette carte de commentaires et de quelques articles consacrés à l'étude de la pratique religieuse. Ce numéro se vend 30 francs français. (Paris XV^e^, 13 rue du Docteur Roux ; C.C.P. LAMBERT, Paris 4131.44).

Ces deux blocs, qui couvrent plus de la moitié de la France, ne contiennent qu'une vingtaine de cantons d'observance régulière ([23]). En revanche, ils sont parsemés de terres d'infidélité. Deux, d'assez grande étendue, englobent les deux-tiers de l'Yonne, la moitié de l'Aube et les lisières orientales du Loiret ; l'autre chevauche les frontières de la Haute-Vienne, de la Creuse et de la Corrèze ; une douzaine de moindres enclaves sont dispersées aux quatre coins de la France.

Que cette apparence uniforme des blocs d'observance et de conformisme ne fasse point illusion.

Dans la même catégorie sont placées des terres où l'observance varie de 0 à 45, de 45 à 100 %. Ainsi, au Bocage vendéen, le doyenné de Saint-Fulgent déclare 96 % de pascalisants, tandis que celui de Chantonnay ne dépasse guère 60 ; en Saint-Brieuc, l'échelle va de 45 à 83 ; dans le diocèse d'Evreux, de 29,2 à 8,30 ([24]).

A l'intérieur de chaque groupe vivent des populations très diverses, de pratique très différente. Les espèces du conformisme, elles aussi, ont leurs aires et l'on pourrait, par exemple, distinguer des aires de viatique et des aires de mort profane ([25]). Dans les pays d'observance, peut-être subsiste-t-il, à côté des zones de communion fréquente, de vocations sacerdotales, religieuses ou spécifiquement missionnaires, des zones de quasi-jansénisme. Et combien d'autres cartes seraient à envisager ([26]) !

Le ton normal de l'indifférence, de l'observance ou de la dévotion varie selon la région, la commune, la personne. Entre l'exaltation méridionale et la ferveur bretonne des pèlerinages, quelle distance ! Si la géographie psychologique soulève de graves objections, on ne saurait trop recommander les notations précises, rigoureusement scientifiques, sur l'esprit d'un peuple ou d'un hameau. Constater, caractériser, calculer les contrastes majeurs ne nous dispense pas d'examiner le détail avec minutie et finesse.

Un jugement d'ensemble sur la situation présente exigerait beaucoup de nuances mais énoncerait quelques conclusions fermes : réduction des masses ouvrières au simple conformisme saisonnier, obser-

---

(23) Pays de Caux, cantons est de la Creuse et ouest du Puy-de-Dôme, sorte d'archipel entre Arras et Verdun, nord du diocèse d'Aix.

(24) Statistiques inédites, qui paraîtront dans le prochain numéro de la *Revue d'histoire de l'Eglise de France.*

(25) Dans mes articles de la *Revue d'histoire de l'Eglise de France,* j'ai signalé plusieurs de ces aires. Il y a des régions sans observance où l'on voudrait ne pas mourir sans avoir reçu les derniers sacrements.

(26) Celle de la France missionnaire en 1946 vient d'être publiée par mon collègue et ancien élève, M. l'abbé Guizard, dans l'*Union missionnaire du clergé de France,* juillet 1948. On y retrouvera un partage identique à celui de notre Carte de la France religieuse.

vance régulière d'une large fraction des classes moyennes et de grandes régions rurales, tendances à l'apostasie dans la banlieue parisienne et dans une soixantaine de cantons ruraux, formation en tous lieux d'une élite dévote et éclairée qui, sous l'impulsion d'états-majors de qualité, donne au catholicisme français une force d'action et d'exemple qui le met, malgré tant de pertes, à l'avant-garde de l'Eglise militante.

*
* *

Les grands partages que nous avons observés ne sauraient être l'effet du hasard. Il y faut des raisons, des raisons générales, qui pourraient varier selon les régions. Aucune explication possible sans recours à l'histoire : il s'agit, en effet, d'une situation mouvante, de déclins et d'essors. Si l'on admet que toute la France rurale était observante, au XVIII[e] siècle ([27]), le problème est d'expliquer les abandons et les résistances des provinces.

La structure sociale fournit une première et excellente justification. Partout, les cadres autoritaires que forment une organisation vigoureuse de la famille, une aristocratie terrienne, un clergé nombreux et sûr de son prestige assurent la conservation des usages, soit par influence directe, soit par financement d'institutions : écoles, patronages, associations. Un pays dépourvu de hiérarchie domestique, civile, ecclésiastique s'ouvre à la civilisation profane. Il s'agit de déterminer les causes d'effondrement ou de conservation des anciens cadres familiaux et hiérarchiques. Les départements situés au cœur de la France et sur les bords méditerranéens ont généralement perdu ces cadres, qui subsistent dans l'ouest, le nord, l'est, chez les Basques.

Même en région rurale de simple conformisme, il y a des familles que leur richesse, leur éducation, leur situation qualifient et dont l'exemple religieux reste sans efficacité. Le rayonnement des grandes villes, la multiplication des prolétaires, l'action des sociétés laïques, rendent compte des progrès de l'indifférence.

On ne saurait nier l'existence de tempéraments régionaux : certaines populations sont enclines au mysticisme, d'autres au réalisme ; certaines à l'obéissance, d'autres à la révolte ou à l'opposition. Entre le Haut-Breton et le Marchois de la Creuse, quelles différences ! La tradition reflète et renforce de tels contrastes et il conviendrait de suivre dans l'histoire les comportements de chaque peuple.

Pour comprendre la diversité des réactions, il est indispensable de descendre jusqu'au village, jusqu'à l'individu. En chaque région, quel-

---

(27) Nous croyons l'avoir démontré en plusieurs articles ; on trouvera la synthèse dans les *Annales sociologiques*, 1938.

ques paroisses-types devraient être explorées avec une extrême minutie. Aucune autre méthode ne nous livrera le secret des différences profondes et des moyens de les corriger ([28]).

*
* *

Bien plus que des réponses décisives, nos enquêtes apportent des faits et des problèmes, une riche matière pour les sciences religieuses et profanes.

Que le partage des attitudes s'opère selon le hasard de la naissance sur un territoire, de l'insertion dans une classe, des aventures d'une génération, le théologien n'y saurait être indifférent et le P. de Grandmaison sonne l'alarme, au seuil de son ouvrage sur *La religion personnelle*. Nous avons maintes fois suggéré que l'une des chances de la liberté résulte du conflit des sollicitations. Cette seule insinuation appelle d'amples recherches.

L'historien des croyances trouve dans les dévotions et aussi dans les curiosités, les attitudes, les silences de toutes catégories de chrétiens une riche matière. Par une étude approfondie de la pratique, nous pouvons mesurer la part (très faible) des connaissances et des soucis dogmatiques, les survivances de la disposition magique, le crédit des intercesseurs.

Au liturgiste revient de déceler la convenance des rites et des cérémonies, les aspirations populaires, l'opportunité des réformes ([29]). Au canoniste, le destin des cadres, des préceptes et des conseils, leur efficacité, leur jeunesse ou leur vieillissement ([30]). Au moraliste, le bienfait ou l'inutilité d'une pratique, inspirée tantôt par la conscience et tantôt par la routine ou la mode.

Les sciences humaines apportent beaucoup de moyens : sociologie et psychologie, géographie et histoire, avec les arsenaux de la statistique, de l'archivistique, de la cartographie. Beaucoup de moyens pour permettre la recherche des causes. Et aussi pour éclairer la société civile en supputant l'influence de l'état religieux sur la structure et la vie de la famille, de la cité, de la civilisation ([31]).

*
* *

Le plus difficile problème, et que j'ai à peine abordé, est celui du rapport entre pratique et christianisme. Comment mesurer la foi et

(28) Nous résumerons prochainement les règles de la méthode d'enquête sur les causes, dans un article de *Lumen vitae*.

(29) Objet du Centre de pastorale liturgique et de la revue *La Maison-Dieu*.

(30) Grave problème des circonscriptions et du statut paroissial.

(31) Voyez notre article *Géographie électorale et géographie religieuse*, dans le premier *Cahier de la Fondation nationale des Sciences politiques*.

les mœurs ? Il appartient aux psychologues d'examiner chaque individu. Dans les quatre classes que nous avons distinguées, même celle des détachés, le christianisme inspire croyances et conduites de chacun, avec une force qui varie selon les instants et selon les accidents de la vie.

Notre propos n'étant que de décrire l'état présent des choses, il nous suffira de remarquer une sorte d'indifférence générale pour les dogmes et les doctrines. Même les disputes sur de grands thèmes, comme le surnaturel, n'intéressent qu'un petit groupe d'esprits cultivés et profonds. Il est probable qu'il en a toujours été ainsi. Nous aimerions cependant que l'on tentât en quelques lieux typiques le recensement des croyances déclarées ou présumables ([32]).

Quant aux conduites sociales, elles se manifestent plus ostensiblement. Le délicat, c'est de faire la critique des témoignages et l'interprétation des gestes. Honnêteté dans les affaires, respect des droits d'autrui, générosité envers les faibles, tout cela résonne dans les trompettes de la Renommée. On retiendra les notes justes (ou qui semblent justes). Et l'on supputera les mobiles qui, chez les fidèles, sont en général imputables à leurs convictions mais peuvent être, même chez tel dévot, le besoin d'applaudissement ou d'excuse, chez tel détaché, un prolongement des traditions généreuses d'une mère délicatement chrétienne, voire un acte d'une religion plus pratique, en somme, que celle des mauvais pratiquants.

Ainsi, la sociologie et la psychologie religieuses, appliquées à des groupes et à des hommes minutieusement observés, ouvrent-elles des perspectives infinies ([33]).

Paris. Gabriel Le Bras.

(32) Nous proposerons bientôt un questionnaire.

(33) On trouvera, dans le prochain fascicule de *Lumen vitae* (Centre international d'études de la formation religieuse, 27 rue de Spa, Bruxelles), une nouvelle étude de M. le Professeur Gabriel Le Bras, qui, sous certains aspects, continue l'article qu'on vient de lire. *N.d.l.R.*

LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE ET LE CONTRAT DE MARIAGE (1)

Le problème de la fécondation, naturelle ou artificielle, ne peut se poser que dans l'institution du mariage : seul le contrat matrimonial, légitimement conclu, confère à l'époux — et exclusivement à l'époux — un certain droit d'usage sur l'organisme sexuel de l'épouse et réciproquement. La licéité de la fécondation artificielle n'est donc concevable qu'à la condition déjà que cette opération ne soit pas exclue par la législation ecclésiastique qui régit actuellement ce contrat : la morale consiste, ici comme ailleurs, à se conformer à la loi.

Déterminer ainsi le sujet, c'est en réduire les limites au domaine du droit canonique ; d'une manière plus précise, c'est en mesurer la portée *pratique,* à la lumière de la jurisprudence constante du tribunal de la Rote, l'une des lois en la matière. Quant aux derniers auteurs (2), qui traitèrent de la fécondation artificielle, ils ont surtout invoqué des considérations d'ordre *théorique,* de nature parfois très diverse. L'aspect canonique du problème est d'ailleurs d'autant plus important qu'en l'espèce la loi positive formule très souvent des exigences de la nature, telle que Dieu l'a constituée.

Le but de la présente note est d'esquisser une étude de cette question préjudicielle : dans quelle mesure les procédés dits de fécondation artificielle sont-ils compatibles avec l'objet essentiel du contrat conjugal ? Notre enquête est donc juridique avant tout (3).

Il importe auparavant de dissiper quelques équivoques :

---

(1) Nous tenons à exprimer notre profonde reconnaissance à M. le Chanoine Nogues, Official de Paris, dont nous avons mis à profit les indications et les conseils. Monsieur l'Official de Paris a bien voulu approuver nos conclusions.

(2) Centre d'études Laennec, *L'insémination artificielle,* Paris, 1948 (La brochure renferme notamment les articles suivants : R. P. Tesson, S. J., *L'insémination artificielle et la loi morale,* p. 59-103 ; M. le Chanoine Tiberghien, *La fécondation artificielle,* p. 104-114 ; R. P. Larere, S. J., *L'insémination artificielle en Angleterre,* p. 47-55). — R. P. Hürth, S. J., *La fécondation artificielle. Sa valeur morale et juridique* (*Nouvelle Revue Théologique,* Juillet-Août 1946, p. 402-426). M. A. Amanieu, *L'insémination artificielle* (*Ami du Clergé* des 27/11/1947 et 12/2/1948).

(3) Le point de vue envisagé ici n'est qu'un aspect du problème, mais il semble qu'il faille l'étudier en premier lieu. Pour éviter toute confusion, nous précisons que nous envisageons le problème de la fécondation artificielle du point de vue de la loi positive de l'Eglise. Il est évident qu'il ne saurait être question de modifier cette loi, dans la mesure où elle ne fait que codifier le droit naturel. Nous nous sommes contenté de rappeler, au cours de notre développement, cet aspect de la question, étant donné qu'il a été exposé avec maîtrise par le R. P. Hürth (l.c.).

1) Contrairement à l'avis du R. P. Hürth (4), nous estimons que la fécondation artificielle pourrait être licite, sans qu'il y ait, pour les époux, obligation d'y recourir : il suffirait que le contrat impliquât, à côté d'un minimum obligatoire, des maxima facultatifs. A supposer, un seul instant, que le mari jouisse, vis-à-vis de sa femme, du droit à la fécondation artificielle, l'épouse n'en serait pas pour autant obligée de s'y conformer. Le devoir de l'un ne correspond au droit de l'autre que par rapport au minimum imposé par le contrat.

2) Le célèbre décret du S. Office du 24 mars 1897 n'interdit pas toute discussion du problème, malgré les insinuations du R. P. Hürth (5) et les affirmations de M. Amanieu (6).

M. Amanieu précise à juste titre que « non licere » ne signifie ni « distinguendum iuxta casuum circumstantias » ni « ad mentem », mais il omet de relever le sens forcément imprécis — parce que non défini par le texte du S. Office — du terme de fécondation artificielle. Or, cette expression vise-t-elle in casu la fécondation artificielle improprement dite ? : la difficulté reste insoluble, tant que le Saint-Siège ne l'aura pas tranchée. Signalons au passage que, si Lehmkuhl (7) mentionnait, avant le décret de 1897 déjà, plusieurs espèces d'insémination artificielle, M. Amanieu (8) n'en énumère aujourd'hui, dans un inventaire exhaustif, pas moins de dix procédés différents. D'où l'urgence de tenir compte de l'état actuel de la question, dans l'application du décret du S. Office.

Le « non licere » de 1897 engendre certes une présomption défavorable contre *toute* insémination artificielle (9), mais l'indétermination de la notion même de fécondation artificielle, qui se dégage dans le document officiel, s'oppose au caractère irréfragable et universel de cette présomption : l'examen critique du problème s'impose d'autant plus que l'opération tend à s'implanter dans les mœurs (10).

Sous le bénéfice de ces considérations, un bref exposé des éléments essentiels du contrat matrimonial permettra ensuite d'apprécier la valeur morale des divers modes d'insémination artificielle (11).

I. Les éléments essentiels du contrat conjugal.

---

(4) *L.c.*, p. 416-417.
(5) *L.c.*, p. 418.
(6) *Ami du Clergé*, 12 février 1948, p. 100.
(7) *Theologia Moralis*, t. II, n° 838, p. 600 (édition 1896).
(8) *L.c.*, p. 100-101 : le 11° procédé est en dehors de la question.
(9) Cette présomption atteint même indirectement les modes de fécondation artificielle découverte après 1897.
(10) R. P. Larere, *l.c.*, p. 47 et suiv.
(11) Nous n'envisageons pas le cas du « donneur » : cette hypothèse a été magistralement étudiée par le R. P. Hürth (*l.c.*, p. 419 et suiv.) et par le R. P. Tesson (*l.c.*, p. 93 et suiv.). La licéité de cette opération est évidemment rejetée par tous les auteurs.

Deux principes méritent d'être mis en relief :

A) La génération humaine se réalise en *deux étapes hétérogènes : l'actio hominis et l'actio naturae* (Seule la première constitue l'objet immédiat du contrat matrimonial) (12).

B) Les deux stades de la génération sont strictement ordonnés l'un à l'autre : l'actio hominis doit nécessairement précéder, en droit, le processus de la nature (deuxième phase) et quand celui-ci se réalise, il ne peut que constituer le *complément immédiat* de l'action de l'homme (première phase).

En ce qui concerne le premier point, il est inutile de préciser que le contrat matrimonial vise directement le « ius ad copulam per se aptam ad generationem » et non le droit immédiat à la génération : celle-ci dépend essentiellement de l'action incertaine de la nature (13). Nous voudrions, en revanche, attirer l'attention sur la *distinction des deux étapes de la génération,* distinction nettement établie par la jurisprudence canonique.

Cela nous amène à définir les deux notions : l'« actio hominis » consiste dans la pénétration du vagin par l'organe masculin et l'éjaculation du « verum semen » (14) au delà de l'hymen : le sperme doit, en outre, être déposé « naturali modo et immediate in vagina », d'après les textes jurisprudentiels (15).

Le R. P. Hürth (16) *a exposé d'une façon définitive les fondements naturels de ces prescriptions du droit positif : nulle autorité humaine ne saurait dispenser de cette loi de la nature.* Tel est l'acte conjugal proprement dit, ne souffrant ni fraude de la part de l'époux ou de l'épouse ni aucune participation d'un tiers, fût-il médecin (17).

Quant au processus purement physiologique, qui peut suivre l'injection naturelle du sperme dans l'organe réceptif de la femme, il relève exclusivement des forces de la nature. L'actio naturae, deuxième moment de la génération, consiste donc dans le déplacement du

---

(12) Il est bien entendu que l'« actio hominis » est partiellement l'« opus naturae » ; mais nous réservons le terme d'« actio naturae » à l'action de la nature, *qui suit l'« actio hominis »* (bien qu'il y ait eu auparavant « opus naturae » chez l'homme et chez la femme). Cfr Capello, *De matrimonio,* 1939, t. I, n° 341, p. 436 ; *Sententia Rotae* 25-10-45 c. Wynen (Torre, *Processus matrimonialis,* 1947, p. 298). C'est toujours dans ce sens précis que nous employons l'expression : action de la nature.

(13) La distinction entre le « ius » et l'« usus » ne concerne pas notre problème.

(14) C'est-à-dire in testiculis elaboratum.

(15) Sententia Rotae 21-4-1941 c. Wynen ; S.R. 20-1-1946 c. Wynen (Torre, *l.c.,* p. 290 et suiv.).

(16) *L.c.,* p. 412 et suiv. L'auteur a néanmoins tort d'appliquer le même raisonnement à l'« actio hominis » et à l'« actio naturae ». Pourquoi n'exploite-t-il pas davantage son allusion de la p. 416, alinéa 2 ?

(17) La dilatation du vagin par le médecin ne constitue évidemment pas de participation à l'acte conjugal. Cette opération est en dehors du problème de la fécondation artificielle.

spermatozoïde en vue de sa pénétration dans l'ovule. Remarque importante : l'action de la nature est, par définition, localisée dans les organes internes de la femme.

La différence de nature, qui existe entre les deux moments de la génération, réside en ce que l'actio hominis est déclenchée par la volonté des époux, l'actio naturae dépendant au contraire des seules forces de la nature. La première étape constitue *un acte de la personne humaine* ; la seconde, improprement appelée *actio* naturae, n'est qu'un *processus, purement physiologique* (18). Il résulte dès à présent de cette analyse, qu'une aide artificielle peut revêtir une note morale différente, selon que l'« artifice » supplée aux défaillances de l'actio hominis ou de l'actio naturae (19).

Ajoutons, pour confirmer l'importance qu'il convient d'accorder à la distinction des deux phases de la génération, que l'actio hominis suffit pour réaliser le mariage dans son essence et même pour le consommer, au sens canonique du terme.

Bref, en séparant ainsi l'actio hominis, objet immédiat du contrat matrimonial, de l'actio naturae, le droit positif de l'Eglise s'est borné à codifier une vérité profonde d'ordre naturel, dont nous ne saurions nous désintéresser au moment de l'appréciation morale des divers modes d'insémination artificielle.

Un deuxième principe se dégage du contrat conjugal. Il nous permettra de marquer le lien qui rattache les deux étapes de la génération humaine.

En effet, les droits indirects des époux à la génération ne peuvent résulter que du contrat matrimonial : toute fécondation légitime présuppose l'état de mariage. Or, ce contrat ne concède à vrai dire que le droit à l'actio hominis (20). Celle-ci doit donc incontestablement se trouver à l'origine de toute génération. En d'autres termes, seul le sperme éjaculé « naturali modo et immediate in vagina » peut servir ultérieurement à féconder l'ovule, grâce à l'actio naturae : *à défaut d'actio hominis, la licéité de l'actio naturae,* pour peu qu'on puisse s'exprimer ainsi, *ne se justifie pas.*

L'existence même de l'empêchement d'impuissance révèle particulièrement la portée de l'actio hominis, en tant que première étape

(18) La différence de nature, qui existe sur le plan psychologique entre les deux phases a été exposée, d'une manière très intéressante, par M. Y. Grégoire : *Les fins humaines du mariage,* Edition du Renouveau, Bruxelles, 1946 (Collection *Rencontres,* n° 4), p. 16 et suiv.

(19) Les arguments d'ordre théologique invoqués par le R. P. Hürth (*l.c.,* p. 417 et suiv.) à l'encontre de la licéité de la fécondation artificielle ne se rapportent qu'à l'actio hominis. L'actio naturae reste en dehors de ces considérations.

(20) Il ne peut être question ici de prendre position dans le débat théorique relatif à la notion de « copula perfecta ». Nous adoptons l'interprétation actuelle de la Rote.

obligatoire de la génération : l'impossibilité, antécédente et perpétuelle, de « copula perfecta » compromet la validité du mariage. Toute prétention à une quelconque fécondation est alors exclue. De plus, le mariage n'est « consommé » que par l'actio hominis ([21]).

Il résulte d'autre part de la nécessité de l'injection naturelle du sperme par l'actio hominis et de la nature de l'actio naturae, localisée, par définition, dans les organes internes de la femme, qu'une extraction du sperme hors du vagin, pratiquée entre les deux moments de la génération, entraînerait une lésion essentielle du processus générateur. Tolérer dans ce sens l'interruption la plus courte reviendrait à révoquer la conception canonique traditionnelle de l'acte conjugal. *L'actio naturae est donc le complément immédiat de l'actio hominis.*

Ce rapport d'antériorité immédiate traduit en somme l'appel de la seconde phase de la génération par la première, le tout étant ordonné vers le même but, l'enfant. Que l'actio hominis soit posée de manière à permettre, par nature, la réalisation de l'actio naturae, c'est là l'un des éléments qui a permis de forger la notion même d'actio hominis, telle que nous l'avons présentée, mais cela n'ajoute aucun lien nouveau entre les deux étapes de la génération humaine.

Concluons : l'acte conjugal, objet immédiat du contrat matrimonial, se réduit à l'éjaculation *naturelle* du sperme dans l'organe réceptif de la femme ; l'actio naturae éventuelle en constitue le complément *immédiat*. Les deux opérations, orientées par nature vers le même but, n'en sont pas moins d'essence différente : la première est un acte de la personne humaine, la seconde, un processus purement physiologique.

Qu'en résulte-t-il au sujet de la valeur morale des procédés d'insél'insémination artificielle.

II. L'application des éléments essentiels du contrat matrimonial à l'insémination artificielle.

Un mot d'abord, sur l'état actuel de la doctrine. L'on y discerne deux courants opposés, extrémistes l'un et l'autre ([22]).

La thèse favorable à la fécondation artificielle est soutenue par le R. P. Tesson et M. le Chanoine Tiberghien : le procédé de Courty ([23]) ne leur apparaît pas comme certainement opposé à la loi morale ; ces mêmes auteurs considèrent comme licite, en vue de réaliser une injection artificielle plus profonde, l'extraction du sperme

(21) Cfr les développements du R. P. Hürth (*l.c.*, p. 423 et suiv.).

(22) Nous ne signalons que les travaux récents, traitant ex professo de la fécondation artificielle.

(23) « Le procédé de Courty consiste à se servir pour l'acte conjugal d'un condom où le docteur trouvera, déposé par le mari, le sperme aseptique nécessaire et le projettera plus avant dans les voies féminines » : Dr. Duvergey, dans le *Bulletin Saint-Luc*, juin 1933, p. 188.

hors du vagin, après des rapports normaux. Le R. P. Tesson serait porté à admettre l'introduction artificielle du sperme, obtenu par pollution nocturne, ponction des épididymes ou massage des vésicules séminales.

Au contraire, le R. P. Hürth et M. Amanieu exigent que la génération humaine s'accomplisse par les seules forces de la nature, c'est-à-dire à l'exclusion de toute intervention artificielle : le R. P. Gemelli semblerait approuver les conclusions du R. P. Hürth (24).

En vertu des principes exposés ci-dessus, nous admettons une solution intermédiaire, se rapprochant d'ailleurs sensiblement de l'opinion du R. P. Hürth (sauf sur un point important).

Les seuls principes relatifs à l'actio hominis condamnent à priori l'usage de la plupart des modes d'insémination artificielle. Que l'actio hominis vienne à manquer ou qu'elle soit viciée dans son essence, l'illicéité du procédé ainsi conçu est certaine, d'après l'état actuel de la législation de l'Eglise : l'introduction du sperme dans l'organe réceptif de la femme n'est autorisée que par l'actio hominis.

En conséquence :

1) les procédés suivants sont interdits pour *défaut* d'actio hominis :

a) l'injection artificielle (25) du sperme obtenu par pollution nocturne, ponction des épididymes ou massage des vésicules séminales (26) ;

b) l'introduction par l'art, du sperme provenant d'un coït interrompu ou de la masturbation (27) ;

c) l'injection artificielle du sperme déposé par le mari naturali modo, mais à l'orifice du vagin. Cette hypothèse présuppose l'existence d'un mariage valide (comme tous les autres procédés d'ailleurs que nous envisageons). A supposer que l'impotentia coeundi soit antécédante au contrat matrimonial et perpétuelle, le mariage serait alors nul et le droit à la fécondation ne se poserait même pas ;

d) tout procédé qui consisterait à extraire le sperme (hors du vagin), avant de l'injecter à nouveau artificiellement. En réalité, ces derniers modes se composent de deux opérations distinctes : la première sert à procurer le sperme, la seconde constitue une fécondation, *dénuée d'actio hominis*. Cette analyse s'impose obligatoirement,

(24) *Nouvelle Revue Théologique*, novembre 1947, p. 982-983.

(25) Peu importe l'instrument employé ; peu importe aussi que l'opération soit réalisée par le mari expérimenté ou par le médecin.

(26) A supposer même que le sperme puisse ainsi être recueilli d'une manière licite, son introduction dans l'organe réceptif de la femme n'en exige pas moins l'actio hominis.

(27) Cette opération resterait illicite, même si, conformément à une insinuation du R. P. Tesson — qu'il ne nous appartient pas de critiquer ici — la masturbation et le coït interrompu, *orientés vers la génération*, cessaient d'être considérés comme intrinsèquement mauvais.

car l'actio naturae (complément immédiat de l'actio hominis) ne saurait souffrir aucune interruption de ce genre ([28]).

2) Les procédés suivants sont interdits pour *déformation essentielle de l'actio hominis* : condom imperforé pour le mari ou enveloppe introduite d'avance dans le vagin et empêchant le contact du sperme avec le vagin ([29]).

Il nous reste à envisager l'hypothèse de l'aide artificielle apportée à l'actio naturae. C'est sur ce point surtout que nous nous séparons des conclusions pratiques du R. P. Hürth.

En effet, en vertu de la différence de nature, qui existe entre l'actio hominis, acte de la personne humaine, et l'actio naturae, pur processus physiologique, nous estimons que le « naturali modo » de la première étape puisse ne pas s'appliquer aussi impérieusement à la seconde. Pourquoi l'homme ne pourrait-il pas suppléer aux défaillances d'une fonction naturelle de son organisme, car c'est bien à cela que se réduit l'actio naturae ? Cette deuxième étape de la génération humaine échappe, en soi, à la qualification morale, n'étant pas acte humain : la moralité y intervient seulement pour l'intervention de l'homme (époux ou tiers), qui doit respecter l'ordre voulu par Dieu ; or cet ordre semble satisfait du moment que l'actio hominis a préparé normalement l'actio naturae et l'aide ajoutée alors à la nature constitue un des multiples exemples où l'art (médical en particulier) intervient légitimement. La fin de l'appui artificiel donné à l'actio naturae est bonne, parce que la génération ne s'ensuit que plus sûrement et le moyen employé ne nous paraît pas mauvais en soi ([30]).

Ce moyen, le voici : le médecin ([31]) projette plus avant le sperme déjà introduit au delà de l'hymen par l'actio hominis normale et complète, toute extraction du liquide fécondant vers l'extérieur étant exclue. Le R. P. Hürth décompose l'ensemble de l'opération en une union sexuelle naturelle, suivie d'une fécondation artificielle ([32]). Nous y voyons, au contraire, une actio hominis, complétée par l'actio naturae, celle-ci soutenue artificiellement. Nous ne contestons d'ailleurs nullement la différence de nature, entre le déplacement naturel du spermatozoïde et sa progression activée artificiellement par le médecin, mais nous considérons que la licéité du second se justifie par la définition même de l'actio naturae.

On qualifie ordinairement de fécondation artificielle cette intervention de l'art, en précisant : fécondation artificielle improprement

---

(28) Rappelons que l'actio naturae est par définition localisée dans les organes internes de la femme.

(29) L'éjaculation du sperme doit se faire « immediate in vagina ».

(30) Il appartiendrait aux médecins de trouver un moyen permettant d'agir, dans les limites indiquées, sans risque d'infection.

(31) Ou le mari expérimenté.

(32) R. P. Hürth, *l.c.*, p. 406.

dite, et cette précision est alors plus qu'une nuance. Peu importe, mais on nous concédera toutefois qu'elle ne paraît pas nécessairement interdite par le décret de 1897. Il serait même plus exact de ne pas la confondre avec les autres procédés qui, eux, demeurent une fécondation vraiment artificielle, tandis qu'ici actio hominis et actio naturae sont respectées dans leurs rapports voulus par Dieu comme dans leurs éléments essentiels, si bien que la fécondation ne cesse pas d'être naturelle.

En guise de conclusion, nous préférerions voir adopter, comme définition de la fécondation artificielle (au sens strict), une formule comme la suivante : est dite fécondation artificielle, toute fécondation (et uniquement celle-là) qui implique l'introduction du sperme au delà de l'hymen autrement que par l'actio hominis, telle que nous l'avons expliquée d'après la législation actuelle. Cette définition, qui correspond d'ailleurs à l'expression récente d'insémination artificielle, permettrait, nous semble-t-il, de délimiter aussitôt le problème et les solutions possibles. Ainsi comprise, en effet, toute fécondation artificielle nous paraît interdite, tandis que la fécondation artificielle improprement dite (insémination naturelle par coït normal et légitime, mais aide artificielle donnée ensuite à l'actio naturae dans les limites précisées ci-dessus) ne tomberait pas, à notre avis, sous la prohibition du décret de 1897, parce que cette fécondation reste naturelle dans ses éléments essentiels.

En attendant que toute difficulté théorique soit levée par décision de l'autorité compétente, nous soumettons notre point de vue à l'appréciation des canonistes : trop heureux, si nous avions pu contribuer quelque peu à éclaircir un problème important et délicat.

Paris, le 30 juillet 1948.

Jean BERNHARD
du clergé de Strasbourg,
Docteur en Droit canonique,
Licencié en théologie et en Droit civil,
Avocat à l'Officialité de Paris.

A PROPOS DE LIVRES RECENTS

LES DECLARATIONS DE JESUS SUR LUI-MEME DANS LE IV^e EVANGILE

E. Schweizer s'est proposé d'étudier dans l'Evangile de saint Jean les discours à images (Bildreden), c'est-à-dire les déclarations de Jésus sur lui-même introduites par la formule « Ego eimi » (1) : « Je suis la vraie vigne,... le bon berger.... la lumière du monde,... le pain de vie » et les développements qui s'y rattachent.

Une vaste enquête dans le domaine de l'histoire des religions ouvre le livre. S. recherche, à travers toutes les littératures, les équivalents de la formule « Ego eimi ». Il est amené à rattacher cette formule au *Ich-Stil* des discours de révélation en usage, non seulement dans l'ancien Orient sémitique, comme le pensait Norden, mais dans les milieux et aux époques les plus diverses. Une analyse précise de la formule johannique en révèle cependant le caractère original et presque sans analogue. On ne trouve en effet nulle part ailleurs que dans saint Jean, pas même dans l'Ancien Testament, le prédicat précédé de l'article défini ou d'un adjectif comme ἀληθινός ou καλός. Cette originalité d'ordre purement formel a une importance considérable et contient en germe toute la thèse de S., car elle indique que les discours à images du 4^e Evangile ne sont pas de simples comparaisons, mais des affirmations directes sur Jésus.

Une seule littérature présente un usage semblable : la littérature mandéenne. C'est dans cette littérature aussi, et non dans l'A. T., que S. découvre le plus d'analogies avec les images de saint Jean : la lumière, l'eau, le pain, le berger, la porte, la route, la vigne. Il est donc amené à consacrer un chapitre au mandéisme. Tout en reconnaissant la date récente de l'ensemble des textes mandéens et l'influence chrétienne qui s'est exercée sur eux, S. croit cependant pouvoir établir l'existence d'éléments anciens, prémandéens, qu'il estime antérieurs à Jean. Ces textes, très proches par la forme et par les images des Bildreden johanniques, pourraient être à l'origine de ceux-ci. Les discours de saint Jean en « Ego eimi » s'opposeraient directement à eux.

Cela conduit S. à étudier la question des sources du 4^e Evangile. Il y consacre une des parties les plus solides de son œuvre. Ayant déterminé un certain nombre de caractéristiques du style johannique, il en examine la répartition dans l'Evangile. Or il s'avère que ces caractéristiques se trouvent réparties à peu près indifféremment dans toute l'œuvre. S. peut en conclure à la parfaite unité littéraire du 4^e Evangile. Il est impossible de retrouver dans saint Jean, au delà des analogies de formules et d'images, des sources mandéennes ou prémandéennes proprement dites.

Ces études préliminaires terminées. S. aborde l'étude directe des discours à images du 4^e Evangile. Que sont-ils précisément et quel est leur but ?

---

(1) E. Schweizer, *Ego eimi*... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1939, 24 × 16 cm., 180 p. Prix : 8,62 Mk.

Pour S. ce ne sont ni des paraboles, ni des allégories, ni des symboles, mais des affirmations, qu'il faut prendre à la lettre. Jésus ne se compare pas à la vigne, au berger, au pain, à la lumière. Il ne dit pas : « Je suis un berger, une nourriture, une lumière ». Il se donne pour *le vrai* berger, *le vrai* pain, *la vraie* lumière, *la vraie* vigne, celui qui accomplit en sa personne ce que représentent ces images. Il est la réalité (die Sache) qu'elles figurent et tout ce qui, en dehors de lui, se dit tel, ne l'est que de façon impropre, déficiente et ombraculaire (schattenhaft). Seul il est vrai et authentique. Interprétation confirmée par le fait que ces déclarations se situent toujours dans des contextes messianiques et polémiques, en opposition à celui qui n'était pas la vraie lumière, au pain qui n'était pas le vrai pain, à l'eau qui ne désaltère pas, au brigand qui n'est pas le bon berger.

Si telle est la nature de ces affirmations, il reste à en dégager la signification théologique. C'est l'objet de la 5^e partie. S. remarque que les titres revendiqués par Jésus correspondent à la fois aux besoins les plus essentiels de l'homme et aux divinités que celui-ci s'est forgées pour leur demander la satisfaction de ses besoins vitaux. La signification théologique des discours de Jésus est donc nette : Jésus se présente, sous le couvert d'images diverses mais convergentes, comme la Vie et le Dieu véritable.

Il reste à préciser le sens de l'adjectif vrai (ἀληθινός) dans saint Jean. Ce n'est pas le sens platonicien : le parfait opposé à l'imparfait, l'idée céleste opposée à son ombre terrestre ; ni le sens gnostique : l'étincelle ou le noyau divin caché dans l'homme, révélé et libéré par la gnose ; ni le sens mystique : l'ineffable saisi et étreint par le sentiment. Le vrai est pour saint Jean Jésus lui-même en tant qu'il nous révèle Dieu et nous donne la vie. Les formules en « Ego eimi » ont pour but d'opposer cette prétention messianique et divine à celles de la « mythologie » gnostique, comme la Vérité à ce qui n'est pas.

Une dernière partie contient l'exégèse des principaux discours à images de saint Jean.

Tel est le livre de S. Un livre dense, précis, suggestif et qui contient nombre d'excellentes analyses. L'auteur s'est attaqué à l'une des formules les plus caractéristiques de la christologie johannique. Il en a souligné l'importance et dégagé très heureusement la portée théologique profonde. En a-t-il découvert la véritable origine et la signification historique ? Cela est moins sûr. L'hypothèse d'écrits gnostiques prémandéens auxquels s'opposeraient les Bildreden johanniques paraît fragile. Par contre le caractère biblique des images de saint Jean nous semble plus fondé que S. veut bien le dire. Quant à la formule « Ego eimi » peut-être M. le chanoine Cerfaux a-t-il indiqué une voie plus sûre pour son interprétation, en la rapprochant, — sans nier pour autant toute influence du thème de révélation, — du schéma parabolique de la tradition synoptique et apocalyptique. Dans cette hypothèse, la formule « Ego eimi » introduirait une explication de parabole (2).

Quoi qu'il en soit de ces remarques critiques, le livre d'E. Schweizer demeure un livre qui mérite la lecture et l'attention qu'on lui a déjà portée.

Lyon. D. MOLLAT, S. I.

---

(2) L. Cerfaux, *Le thème parabolique dans l'Ev. de S. Jean,* Conj. neotest. XI, Lund, 1947.

LA DIRECTION SPIRITUELLE DANS LE PROTESTANTISME

Il s'agira surtout du protestantisme français issu de la Réforme Calviniste ; mais, par extension et avec les nuances nécessaires, du protestantisme en général. L'ouvrage capital en la matière est l'étude loyale et consciencieuse du docteur en théologie protestante, professeur à l'Université de Strasbourg, Jean-Daniel Benoît : *Direction Spirituelle et Protestantisme, Etude sur la légitimité d'une direction protestante* (1). Observons que la direction, pour lui, est chose tout à fait légitime dans l'Eglise réformée. C'est loin d'être l'avis de tous les pasteurs et tenants du protestantisme. En effet :

La question de principe. Paul Sabatier le proclamait nettement : « La direction spirituelle n'existe pas dans le protestantisme » (2). Le pasteur Maury est d'un avis analogue et son autorité est grande (3). J. D. Benoît, p. 21, accumule de nombreux témoignages : « Le protestantisme a lutté contre la confession, je ne vois pas pourquoi on vient me poser des questions aussi indiscrètes (que l'utilité éventuelle de la direction) ». — « Les protestants n'ont pas besoin de guide, ils ne se confessent pas. » — « Que nos pasteurs ne touchent pas, par une sorte d'inquisition spirituelle, au grand principe du protestantisme, à la pierre angulaire de toute la construction de nos églises réformées (à savoir : la liberté de conscience) ».

Il semble bien que ce soit là une conséquence de pure logique. Vinet, qui se laissera entraîner comme malgré lui à diriger, notera : « Il faut éviter de devenir la conscience de personne » ; — et encore : « Le pasteur doit craindre de se laisser ériger en... directeur de conscience » ; dans son discours sur *La foi d'autorité,* il précise les dangers que fait courir à la liberté chrétienne une soumission à une autorité extérieure en matière de religion (4). Un autre grand protestant, Tommy Fallot, se place à un autre point de vue ; il craint que la direction spirituelle ne nuise à la liberté du directeur, et il se reproche plusieurs fois d'avoir pris de l'ascendant sur certaines âmes au détriment du zèle général dû à toutes ; il y a là sensualité spirituelle (5).

La question de fait. En fait, 1) de nombreux pasteurs se sont érigés en directeurs et non sans fruit, depuis Calvin et surtout à l'âge moderne (6) ; 2) Plusieurs se sont efforcés de justifier l'usage, dans le protestantisme, de la direction.

Comment ils raisonnent ? Le protestantisme se réclame de la Bible, des enseignements de Jésus et des Apôtres. Si l'on trouve dans ces deux sources des invitations ou des modèles de direction, ce sera la preuve que la direction est légitime dans le protestantisme. Or ces invitations et ces modèles existent. On cite notamment les textes où il est question du berger, le texte de *Héb.*, XIII, 13 et 17 : « Obéissez à ceux qui vous conduisent » ; de *Rom.*, XV, 14 : « J'espère que vous êtes capables de vous exhorter les uns les autres » (cfr également, *Gal.*, VI, 1 ; *Thess.*, V, 11 et 14) ; — les direc-

(1) Alcan, 1940. Cet auteur a publié en outre un intéressant *Calvin, directeur d'âmes* (Ed. Oberlin, Strasbourg).

(2) *Evangile et Liberté,* 2 déc. 1936.

(3) Ses jugements d'ordre général sur l'Eglise réformée sont utiles à connaître. Voir, dans la coll. *« Présences », Le Protestantisme français.*

(4) *Discours,* 4e éd., Paris, Delay, 1845, p. 374.

(5) Marc Boegner, *La vie et la pensée de Tommy Fallot,* 2 vol., Fischbacher, t. II, 17, 18, 24, 42.

(6) Benoît, *Dir. spir.,* p. 15 à 18 et 22 à 24.

tions données par N.S. (*Mt.*, V, 29-30 et *Mc.*, IX, 47 ; *Luc*, IX, 57-58 ; *Mc.*, V, 18-19) et qui varient, pour un même objet selon les personnes. D'autres nombreux textes sont cités dans Benoît, *Dir. Spir.*, p. 64, p. 76, pris soit dans l'*Evangile*, soit dans les *Epîtres*.

Notons bien d'ailleurs qu'il ne s'agit pas de pratiquer la direction en vertu d'un pouvoir auctoritatif ou sacramentel, sacerdotal. Mais l'Eglise étant une « assemblée », pourquoi ne pas se faire aider par un des frères (pasteur ou non) ou par un ensemble de frères (les groupes d'Oxford, par ex.) ? Cela n'a rien d'anti-protestant. Et puis, bien que la grâce fasse tout, est-il interdit de faciliter à la grâce son action ?

Mais la direction n'implique-t-elle pas logiquement la confession ?

On répond : La confession au sens catholique, c'est-à-dire comme rite sacramentel, non. Comme besoin psychologique de s'appuyer, de demander conseil, pourquoi pas ? C'est dans ce sens que Luther et la Confession d'Augsbourg maintiennent la confession privée, sans caractère obligatoire et dégagée de tout « sacerdotalisme ». Calvin est aussi explicite et note bien, d'ailleurs, que, s'il y a absolution donnée, elle ne possède d'elle-même aucune vertu mystérieuse qui puisse opérer la rémission des péchés. Wesley, comme, depuis, certains « revivalistes », approuvait l'aveu public et d'ailleurs libre des fautes, et Vinet, au XIX[e] siècle, estime la confession nécessaire à certaines âmes troublées (7).

Différences entre la direction catholique et la direction protestante.

J.-D. Benoît croit pouvoir les présenter ainsi :

1) La direction catholique est plus autoritaire à cause du caractère sacerdotal du prêtre et de la valeur méritoire de l'obéissance. La direction protestante est plus orientée vers un ministère de persuasion, plus soucieuse de la souveraineté de Dieu, et dépourvue de tout caractère sacramentel. — Nous avons dit plus haut que la direction catholique, sagement entendue, est parfaitement respectueuse et de la personnalité humaine et de l'action du Saint-Esprit.

2) La direction, discipline plus normale dans le catholicisme, est plus exceptionnelle dans le protestantisme. — Ce jugement est exact.

3) La direction catholique est plus ecclésiastique, la direction protestante plus biblique. — On a pu voir plus haut quels efforts avait dû faire l'auteur pour interpréter les textes de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Tout est singulièrement plus clair dans la position catholique ; il suffit de bien comprendre le pouvoir des clefs.

4) La direction catholique est orientée vers le sacrement. — Oui, et à bon droit.

5) La direction catholique est plus méfiante que la direction protestante des inspirations individuelles. — Le danger d'illuminisme n'est pas illusoire. Le Saint-Esprit est le grand maître des âmes ; encore importe-t-il de bien reconnaître si telle inspiration est ou non du Saint-Esprit. La conception du Magistère doctrinal dans l'Eglise catholique empêche ou réprime toute déviation grave.

6) La direction catholique est plus optimiste, la protestante plus pessimiste quant aux possibilités de l'homme naturel. — Ceci est incontestablement vrai.

7) La direction catholique a quelque chose de plus technique. — Oui, mais sans rien enlever à la spontanéité des âmes quand elle est maniée comme il convient.

Lille. Raoul PLUS, S. I.

(7) Bonnes pages sur tous ces points, dans B e n o î t, *Dir. Spir.*, pp. 170-201.

L'ESTHETIQUE CHEZ LES ECRIVAINS MEDIEVAUX

Ce n'est pas exclusivement en philosophe, ni en historien non plus, que le Professeur De Bruyne a consacré ces trois remarquables volumes à l'esthétique médiévale (1). Du point de vue où il s'est placé, et que lui ont indiqué ses travaux bien connus sur saint Thomas, il a voulu explorer un champ plus vaste : voir quel fond historique et culturel supposaient les réflexions contenues dans l'œuvre de saint Thomas sur l'art, le beau et la beauté. Il débordait ainsi le cadre des systèmes purement philosophiques, car, à côté des conceptions théoriques des savants sur la beauté, l'art et les arts, il y faisait entrer le relevé des impressions qui s'associaient chez les médiévaux aux termes de *pulcher, venustus, formosus* et autres du même genre. D'autre part, il renonçait à faire l'histoire des idées esthétiques, car la documentation, déjà immense, presque inépuisable, effrayante pour les forces d'un seul travailleur, se double d'une contre-partie inédite aussi considérable que l'imprimée. C'est là que réside l'explication du titre de l'ouvrage, qui en exprime très bien la nature, l'extension, les limites, comme aussi la marche un peu sinueuse de l'exposé. On voit aussi comment il se différencie du célèbre ouvrage en neuf volumes de Menendez y Pelayo sur l'histoire des idées esthétiques, surtout littéraires, en Espagne.

L'abondance et la variété presque infinie des matières traitées dans ces trois volumes s'expliquent donc par leur genèse même, fruit des loisirs forcés des années de guerre, mais de loisirs qui ont permis un travail considérable de dépouillement et provoqué une très pénétrante lecture. Ils nous présentent, dans une suite de tableaux groupés, constituant autant de chapitres, les idées pratiques, les impressions ou les théories plus ou moins conscientes, qui se dégagent des écrits médiévaux. Ce qu'il y a de capricieux et de lacunaire dans la ligne du développement est racheté par des aperçus captivants sur pas mal de recoins de la culture médiévale. Personne ne s'étonnera d'y retrouver toutes les qualités de fermeté dans la pensée, de finesse dans les observations et de sélection judicieuse dans la documentation, qui caractérisent les belles œuvres du professeur de Gand.

Le premier volume est consacré aux fondateurs, Boèce, — auquel il aurait dû joindre Augustin et Plotin que celui-là suppose, — Cassiodore, Isidore de Séville, et les énigmatiques « hispériques », qui ne méritaient de figurer que comme contraste avec le classicisme du modéré Bède ; puis, on passe à la civilisation carolingienne avec l'humanisme, la théorie littéraire, l'esthétique plastique, musicale, ou métaphysique, où Raban Maur se trouve placé un peu trop à l'honneur à côté de Jean Scot original — pourquoi l'appeler Erigène ? — C'est plaisir de voir combien cette partie musicale, avec l'harmonie des nombres, a singulièrement attiré les sympathies de l'auteur, ainsi que la section de l'architecture et de la sculpture. On les retrouve dans le deuxième volume, qui comprend l'époque romane : les techniques littéraires, les jugements opposés sur les arts plastiques, le développement de la philosophie musicale, les conflits de l'esthétique pour ou contre le luxe architectural et la beauté littéraire ou physique, l'esthétique des Victorins, puis celle de l'école de Chartres, l'esthétique des idées et des nombres, avec le « Timée » et la « Genèse » ; enfin, la théorie de l'allégorisme avec quelques sages restrictions, l'art et les beaux-arts. A partir du troisième volume, qui traite du XIII[e] siècle, l'auteur rentre dans

(1) E. De Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale.* I. *De Boèce à Jean Scot Erigène* ; II. *L'époque romane* ; III. *Le XIII[e] siècle.* Coll. Rijksuniversiteit te Gent. Werken uitgegeven door de Fac. van de Wijsbeg. en Letteren, 97-99. 3 vols, Bruges, De Tempel, 1946, XIV-372, X-422 et X-402 p. 25 × 16 cm.

son domaine préféré, où nous trouvons les grands noms d'Albert le Grand, de saint Bonaventure, d'Ulrich de Strasbourg et des maîtres de la scolastique ; il s'ouvre par l'esthétique de la lumière et par les commentaires sur le « Cantique des cantiques », qui ramènent le lecteur au XII[e] siècle et à l'esthétique des Cisterciens, issue de leur spiritualité, il aurait mieux valu la situer à sa place au tome II (voir aussi la divergence du titre, p. 38 et X) ; puis viennent le groupe des premiers scolastiques et l'esthétique mathématique avec Robert Grosseteste, et, un peu plus loin, la philosophie musicale et l'esthétique visuelle, pour se terminer par les grands noms de saint Thomas et de Duns Scot, avec les chapitres sur le beau, synthèse du vrai et du bien.

La richesse du contenu de ces pages et leur variété s'opposent à une analyse détaillée. Disons seulement que tout est traversé, nous dirions pétri, d'observations originales du meilleur aloi et de vues synthétiques, qui ne surprennent pas, pour peu qu'on ait pris contact avec les autres œuvres de l'auteur. On regrette que les circonstances aient dû lui faire abandonner le projet d'un quatrième volume, qui aurait exposé la période de 1300 à 1450, mais qui sera suppléé, espérons-le, par un petit livre avec les conclusions générales qui se dégagent de ces analyses : tous les lecteurs de ce bel ouvrage s'en réjouissent. Il va de soi que le philosophe se révèle continuellement au cours de son travail ; l'historien aussi y apparaît avec les bonnes qualités de jugement et de sobriété, qui lui ont fait mettre le doigt sur les passages les plus significatifs et en général sur les ouvrages, judicieusement sélectionnés, les plus susceptibles de confirmer sa propre appréciation et de fournir à la formation du lecteur les compléments voulus. Sur l'art des sculpteurs, Henri Focillon devait être consulté. On lira avec plaisir les remarques sur les beaux-arts, sur l'architecture et la sculpture, sur l'esthétique de l'harmonie des nombres, sur le rôle de la musique dans les idées littéraires, auquel s'intéressaient déjà les anciens. On remarquera aussi avec plaisir que le philosophe et l'historien savent faire place à l'artiste, ce qui ne peut que favoriser l'accord, souvent absent, entre les historiens de l'art et les archéologues d'une part, et les explications théoriques des philosophes d'autre part. Sur quelques points, on pourra différer d'avis, entre autres sur l'appréciation de quelques théoriciens littéraires médiévaux, sur quelques généralisations et qualifications discutables, sur quelques œuvres trop éphémères ou superficielles pour n'être pas critiquables à notre avis, ou sur la valeur de tel ou tel médiéval, trop servilement copiste pour être mis en évidence, ou artisan d'une technique oratoire artificielle trop échevelée pour qu'on puisse encore la qualifier d'esthétique. Mais ce sont là des vétilles à côté des grands mérites de ce remarquable travail. L'ensemble est une très précieuse contribution, très personnelle, souvent très neuve, à la discussion des idées esthétiques, dont l'étude a pris une si considérable extension en philosophie depuis les grands travaux de Hegel, de Fr. Th. et de Robert Vischer et d'autres. Il ne manque pas, en cours de route, de faire des rapprochements marqués de sagacité ; il pose des problèmes, qui n'ont pas été assez examinés jusqu'ici ; partout, il fait réfléchir.

J. de GHELLINCK, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE HISTORIQUE

Epoque patristique

M. PELLEGRINO. — *Studi su l'antica apologetica.* Rome, Edizioni di « Storia e letteratura », 1947, 25 × 17 cm., XII-210 p. Prix : 500 lires.

Quatre études, consacrées aux problèmes de l'apologétique des premiers siècles, ses prédécesseurs païens et juifs, ses modèles et ses copistes, avec les grandes lignes de son histoire et de sa bibliographie (p. v-xii), remplissent tout ce volume, marqué en général d'une judicieuse compétence ; l'introduction est trop générale pour être utile. La première étude, qui prend le plus d'envergure, a pour but de réduire à de justes proportions, la thèse du professeur Ubaldi, « La supplicatio per i cristiani » (1933) et elle y réussit sans peine ; Ubaldi faisait de l'apologétique primitive, non pas des écrits de défense contre la persécution, mais des moyens de propagande prosélytiste. Par contre, Pellegrino dégage, à côté des mobiles de défense, un certain nombre de traits auxquels préside l'inspiration d'un réel prosélytisme : tout n'est pas neuf dans cette conception, les deux buts pouvant recourir à quelques armes identiques ; mais l'auteur a le mérite de grouper ici ces diverses formes que peut prendre la défense ; vont-elles ainsi jusqu'au genre protreptique ? Cela semble bien douteux. Quelques-unes de ces formes sont mises dans un saisissant relief, surtout celles de la lettre à Diognète. Mais Pellegrino ne parle pas de l'attribution de cet écrit à Aristide. Par contre, on reste sceptique quand il parle de Tatien : on ne voit pas trop la caractéristique du propagandiste dans le genre d'un réquisitoire qui injurie et raille ses adversaires « pour les gagner ». La seconde étude, relative au plan de la « Supplicatio » d'Athénagore, n'est pas la première qui s'essaie à en donner la clef. Mais ces essais de reconstitution devront toujours se heurter à des complications de plans, dont on rencontre du reste des exemples dans toute l'antiquité profane et chrétienne. Néanmoins, il est toujours intéressant de lire ce qu'un auteur comme Pellegrino en croit pouvoir dire. Au troisième article, qui prend la défense de Cyprien contre Geffcken, toujours impitoyable quand il s'agit de sous-évaluer l'originalité de l'ancienne apologie chrétienne, il y aurait plus d'une remarque à faire : Cyprien a d'autres œuvres plus originales que celles-ci. Par contre, le parallélisme entre certains passages de Minucius Felix et le « De divinis institutionibus » de Lactance est établi d'une manière impressionnante et convaincante, encore que plusieurs de ces passages puissent s'expliquer par la seule identité de pensées dictant la même expression. Comme ensemble, contribution compétente et claire, utile à connaître, même pour les spécialistes.

J. de Ghellinck, S. I.

A. ZWART, O. S. Cr. — *Heidensche en christelijke mysteriën.* Coll. Catholica, VI-1. Bruxelles-Bruges, De Kinkhoren, 1947, 23 × 15 cm., 188 p. Prix broché : 100 frs ; relié : 135 frs.

Destiné à un plus large public que le cercle étroit des spécialistes, ce volume examine les mystères païens et les mystères chrétiens : question déjà fréquemment traitée dans la littérature théologico-historique. L'auteur n'a pas eu l'intention d'apporter du nouveau ; il a voulu exposer l'état actuel des questions, avec une mise au point ou une appréciation sobre et simple. Dans une première partie consacrée aux mystères païens, Eleusis (p. 17), Diony-

sios (p. 27), Isis (p. 39) et Mithra (p. 51), son attitude est très nette (p. 69-73) ; on ne pourra pas l'accuser d'optimisme ; quelque nuance, au moins dans quelques points de détail, n'eût pas été hors de place ; le mithracisme est mieux jugé. La seconde partie est consacrée aux mystères chrétiens, en général (p. 79), dans les rapports avec les religions à mystères païens, surtout le Mithracisme (p. 93), dans le concept de mystères et de sacrements (p. 105-142), avec une conclusion générale de quatre pages (p. 143), six de bibliographie utile et une trentaine de pages de notes (p. 147-170) ; celles-ci ont le grand inconvénient d'être rejetées à la fin : sera-t-on porté ainsi à les lire ? Les idées bien connues de dom Casel font le principal objet de l'examen de l'auteur. Il leur donne occasionnellement des éloges, sur des points particuliers, et se montre souvent sévère pour leurs adversaires ; par contre, ses conclusions ne lui sont point du tout favorables et il explique tout autrement le concept sacramentel. Ici encore une fois, la nuance ne se fait pas assez sentir. On peut remarquer d'ailleurs qu'il règne encore pas mal de confusions dans les débats : on en appelle à la tradition, aux appuis historiques ou dogmatiques de l'interprétation, sans précision suffisante des données chronologiques, dont on méconnaît les intervalles et qu'on est exposé à entremêler, sans la distinction voulue entre les apports individuels ou collectifs, qui engagent l'individu ou la communauté ; sous ce rapport, ce livre-ci aussi appelle des progrès. J. de Ghellinck, S. I.

Sources chrétiennes. Paris, Edit. du Cerf, 1947, 20 × 13 cm.

13. Saint JEAN CHRYSOSTOME. — *Lettres à Olympias.* Introd. et trad. de A.-M. MALINGREY. 232 p. Prix : 280 frs franç.

16. ORIGENE. — *Homélies sur l'Exode.* — Traduction de P. FORTIER. Introduction et notes de H. de LUBAC. 276 p. Prix : 260 frs franç.

17. BASILE DE CESAREE. — *Traité du Saint-Esprit.* Introduction, traduction et notes par B. PRUCHE, O. P. avec texte grec, 445 p., sans texte grec 270 p. Prix : 450 et 300 frs franç.

18. ATHANASE D'ALEXANDRIE. — *Contre les païens et Sur l'incarnation du Verbe.* Introduction et traduction de Th. CAMELOT, O. P. 322 p. Prix : 280 frs franç.

Ces quatre volumes des « Sources chrétiennes » continuent les bonnes traditions que nous leur avons reconnues jusqu'ici (voir revue, 1945, p. 713 ; 1946, p. 244, etc.). Deux d'entre eux ont l'avantage de s'accompagner du texte grec. Chacun d'eux est précédé d'une très solide introduction, caractéristique qui rehausse grandement la valeur de cette collection. Sans fournir d'édition grecque, impossible dans les circonstances actuelles, le volume du P. Camelot apporte une contribution utile à l'établissement du texte critique du « Contra Gentes » et du « De Incarnatione Verbi » d'Athanase, qui primitivement ne constituaient qu'une seule œuvre. On sait qu'elle a passé par deux rédactions différentes sur lesquelles les études de Mgr Lebon depuis 1925, d'Opitz et de Casey ensuite, ont apporté d'excellentes lumières. Le traducteur a soin de signaler aux endroits voulus les divergences entre les deux rédactions. Les notes qui accompagnent la traduction et surtout la centaine de pages consacrées à l'introduction, avec leur information étendue et solide, éclairée par les « loci paralleli » et les emprunts aux arguments des profanes, contiennent tout ce qu'on était en droit d'attendre du traducteur de saint Ignace dont nous avons fait l'éloge ailleurs (voir revue, 1946, p. 244). A la page 267, note 1, et 303, note 2, le témoignage du médecin Galien, trop peu connu, aurait pu s'ajouter aux autres.

Les lettres à Olympias ont le même mérite ; l'introduction aussi dénote chez l'auteur une sérieuse connaissance du milieu grec contemporain et de la littérature actuelle. Par-ci par-là cependant, on voudrait plus de précision dans les renvois aux ouvrages récents ; celui de Bolkestein devait être examiné de plus près. Le texte n'est pas encore une édition critique, vu l'inacces-

sibilité des manuscrits au lendemain de la guerre ; mais une collation attentive du manuscrit Coislin 368 de la grande Laura, utilisé jadis par Fronton du Duc, et qu'a reproduit Montfaucon, ainsi que Migne, a permis à l'auteur une vingtaine de corrections, dont plusieurs affectent la pensée. Des comparaisons avec les idées de l'antiquité païenne, que Chrysostome utilise un peu plus qu'on ne le ferait de nos jours, tout en donnant cependant une empreinte très chrétienne, diamétralement opposée au stoïcisme, sont instructives pour bien saisir les perspectives ouvertes par Chrysostome sur le problème de la souffrance. On se demande pourquoi à la page 156 le « φάρμακον funeste » est traduit par breuvage, et non pas par poison, sens qu'il a fréquemment chez les classiques comme Homère, que connaissait bien Chrysostome. La traduction de κατασφάξαντος (p. 210) devait être adoucie par son équivalent (p. 128) qui se contente du « premier sang » ; le commentaire sur la Genèse (homélie XLVII, 3) montre bien du reste que l'expression est prise dans le sens inchoatif. La table des citations bibliques (p. 217) serait avantageusement accompagnée des références de pagination.

Le traité du Saint-Esprit de Basile de Césarée sera le bienvenu de tous les patrologues, théologiens et historiens du dogme. Sans être une édition critique, il a au moins l'avantage de présenter les variantes du texte des Mauristes et de celui de Johnston. L'introduction est riche et soignée, comme c'est l'habitude dans toute la collection. On serait peut-être moins porté à diminuer les mérites de Grégoire de Nazianze et de Grégoire de Nysse au bénéfice de Basile ; les perfectionnements apportés par ceux-là à l'exposé basilien portent en effet sur plus d'un point important, notamment la procession. De côté et d'autre on pourra relever des inexactitudes de détail, comme à propos de l'« homotimos » (pages 64 et 36-37), qui n'est pas forgé sous la pression des événements ; on le trouvait déjà bien plus tôt, chez Eusèbe de Césarée ; à la p. 109, pouvaient être rappelés les deux témoins papyrologiques de la doxologie trinitaire consacrant l'égalité. L'explication de la réserve de Basile pouvait tirer parti aussi d'une étude parue dans les « Miscellanea Vermeersch » (1936). A la p. 175 note 2, les guillemets mal placés font hésiter sur le contenu exact de la citation. On aurait pu montrer davantage que là Basile s'oppose aux « hypostases principes » de Plotin, ce à quoi il a fait encore une autre allusion qui se rencontre dans son « Contra Eunomium » ; mais, d'une manière générale, les rapprochements avec les expressions plotiniennes sont justifiés. On aurait pu ajouter aussi l'avis du P. Segovia sur l'attribution à Didyme des cinq ou sept dialogues pseudo-athanasiens ; enfin, la lettre 38 (p. 176, note 2), comme nous l'avons dit ailleurs, demanderait un nouvel examen au point de vue de l'authenticité, depuis les doutes élevés par Cavallin. Mais ces petits détails laissent intacte la grande valeur et l'utilité de cette publication et l'importance que le traducteur attache au traité dans le développement de la théologie trinitaire. Au haut de la page 114, il aurait dû, dans sa traduction, serrer le grec de plus près, et à la page 193 donner un équivalent autre que purement littéral qui laisse le sens dans l'imprécision sans un commentaire ; à la page 33-34, ce qu'il dit sur l'unité de nature, ou unité d'essence, plutôt qu'unité numérique, semble bien exact. Comme pour les lettres d'Olympias, mais avec d'heureux développements, ce volume s'accompagne d'un précieux index.

Le volume des « Homélies sur l'Exode » aura d'abord le grand avantage d'engager beaucoup de lecteurs à en prendre connaissance dans la traduction du P. Fortier, qui est soignée et facile à lire. Il y a là pas mal de choses utiles, que ne laisse pas soupçonner le renom d'allégoriste et l'ombre néfaste de cette appellation jetée sur beaucoup des pages d'Origène. Les longues colonnes, en grec, de l'édition de Garnier ou des volumes de Migne ont effrayé par suite pas mal de théologiens. Ici au moins, on pourra en prendre une première connaissance, d'une manière aisée, on dirait volontiers attirante ; cela aura le bon résultat d'entraîner sans doute un certain nombre d'entre eux à recourir ensuite à l'original. Mais ce qui fait l'importance du volume est encore une fois l'introduction due au P. de Lubac ; elle couvre près de quatre-vingts pages en passant en revue les grosses questions du triple sens de l'Ecriture (p. 9), histoire et esprit (p. 34), fondement de l'intelli-

gence spirituelle (p. 72). Comme nous l'avons dit précédemment, on pourra discuter certains points de détail des explications apportées ; mais on devra corriger l'appréciation courante, beaucoup trop massive, de l'allégorisme d'Origène, en reconnaissant avec l'auteur qu'il est beaucoup plus fidèle au sens littéral qu'on ne l'a dit. Avec les préfaces aux « Homélies sur la Genèse », déjà parues, et aux « Homélies sur le Lévitique », à paraître prochainement, celle-ci forme un magistral ensemble, dont ne pourra plus se passer une étude consciencieuse de la méthode d'Origène et de la pensée qui l'anime. Avec le volume sur le « Lévitique », l'auteur annonce une mise au point ; elle sera universellement bienvenue, unifiée.

J. de Ghellinck, S. I.

I. ORTIZ de URBINA, S. I. — *El Simbolo Niceno.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1947, 25 × 18 cm., 300 p.

A cette précieuse monographie, la seule qui ait été consacrée jusqu'ici, avec pareille ampleur et « acribie », au symbole de Nycée, nous ne ferions qu'un reproche général : la carence d'une table alphabétique des matières, qui permette sans peine au lecteur de tirer parti de l'abondance des trésors de renseignements fournis par ce travail. Pour la fixation du texte et pour l'exégèse de son contenu, c'eût été quintupler ou décupler leur utilité. La marche suivie par l'auteur est très simple et mérite éloges : le texte (p. 7-28), l'origine et la structure du symbole (p. 25-61), puis l'exégèse du symbole (p. 63-272), enfin la valeur dogmatique du symbole d'après les divers chefs d'appréciation (p. 273-295). Pour le texte, l'auteur s'appuie surtout sur la recension eusébienne, puis sur les citations et les versions latines et orientales ; sur la genèse du symbole, que l'auteur fait dépendre du symbole de Césarée et sur la part des auteurs mêmes, il aurait dû serrer de plus près la discussion. L'exégèse du symbole prend, expression par expression, chacune des parties de son contenu. C'est la section la plus considérable du volume, et comme dans le cas de Kattenbusch pour le symbole apostolique, il n'est pas probable qu'on nous présente d'ici à longtemps un ensemble aussi complet. Mais, comme Kattenbusch, qui a beaucoup moins bien réussi sa section de l'interprétation que celle du texte, des origines et de la transmission du symbole, l'auteur affronte une matière très délicate. Le P. Urbina s'est mis en garde contre ces difficultés et en général il y a réussi ; il est beaucoup plus ferme, sans les hésitations ni les reprises de Kattenbusch. La clarté aurait gagné s'il avait mieux distingué les diverses sources d'information dont s'inspire son exégèse, séparé dans son texte ce qui est vraiment exégèse généralement reçue par les contemporains, ou ce qui n'est qu'un avis isolé ; de même pour le parallélisme des expressions anciennes ou contemporaines, qui n'est pas toujours synonyme de dépendance. Le désir de la précision en pareille matière nous aurait fait préférer aussi des citations originales et par-ci par-là aussi, au lieu de quelques sigles d'indication ou de références un peu énigmatiques, le recours à un texte plus critiquement édité depuis les réimpressions de Migne. Les omissions de quelques mots dans les citations conciliaires du V^e^ siècle dont se sont occupés Schwartz, Lebon, d'Alès, affectent-elles l'exégèse du symbole ? L'attitude d'Eusèbe est-elle en fonction du concile d'Antioche dont on a tant discuté la tenue ? Le rôle des présidents du concile dans la rédaction est-il définitivement démêlé ? L'auteur n'a pas encombré son exposé de la discussion développée des avis contradictoires qu'ont rencontrés ces questions : peut-être a-t-il eu raison au point de vue de la clarté, mais les spécialistes de la théologie et de l'histoire des dogmes ne lui en eussent pas fait reproche. Quoi qu'il en soit, l'on ne peut que le féliciter du soin qui a présidé à toutes ces recherches, à leur interprétation et à l'indication des critères qui ont guidé son examen. Dans l'ensemble, travail très sérieusement conçu et exécuté ; le théologien et l'historien devront y recourir pendant longtemps.

J. de Ghellinck, S. I.

P. GALTIER. S. J. — *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs.* Analecta Gregoriana, Series theol., sect. A, n° 4, vol. XXXV. Rome, Univ. Grégor., 1946, 24 × 16 cm., 292 p.

En spécialiste de la théologie du dogme trinitaire et de la doctrine du Saint-Esprit à l'époque patristique, le nom du P. Galtier qui fait autorité attache grande valeur aux résultats nouveaux de ce trente-cinquième volume des « Analecta Gregoriana ». L'auteur, habitué de longue date à manier les « Dogmata theologica » de Petau, pour lesquels d'ailleurs il professe une estime bien méritée, a voulu cette fois examiner de beaucoup plus près l'opinion de cet auteur, non seulement à propos des concepts spéciaux aux Pères grecs dans la théologie du Saint-Esprit, ce que plus personne actuellement ne conteste, mais surtout à propos des appuis patristiques de la doctrine de Petau sur l'intervention du Saint-Esprit dans notre vie surnaturelle : intervention d'un genre trop spécial, « personnel », pour pouvoir être confondue avec celle des autres personnes divines. Au fond, c'était la doctrine des appropriations si chère à l'Occident, qui était mise en question pour la pensée grecque. Si Petau a eu des disciples qui n'ont accepté la doctrine du maître qu'en la modifiant, surtout J. Scheeben, le P. de Régnon et Mgr Waffelaert, aucun d'eux n'a refait le travail de vérification sur le fondement patristique de sa doctrine ; le P. Galtier a voulu faire ce contrôle : de là l'examen rétrospectif de tous les écrivains grecs. Les trois premiers chapitres (p. 20-101) visent les Anténicéens, principalement Irénée (p. 37) et Origène (p. 73). Après un quatrième chapitre, trop rapide, sur les auteurs de transition (p. 103), on passe à la deuxième partie, depuis saint Athanase jusqu'à Cyrille d'Alexandrie ; Basile de Césarée surtout (p. 135) et Cyrille d'Alexandrie (p. 217) y ont la place prépondérante. Comme conclusion de toute l'enquête (p. 273), la pensée des Pères grecs se révèle totalement étrangère à cette doctrine d'une intervention d'ordre vraiment spécial, proprement personnel, et opposé à l'idée d'appropriation, commune dans la théologie catholique. Le P. Galtier maintient son interprétation, avec une fermeté qui s'appuie sur des témoignages patristiques assurément impressionnants. Même si l'on se refuse à admettre chacune de ses interprétations, on ne pourra plus étudier la question sans passer par l'examen sérieux qu'il fait subir aux textes. Deux remarques : dans le chapitre de transition (p. 103), il aurait dû insister davantage sur les notes reconnues au Saint-Esprit dans tous les exposés et les symboles ariens ; c'est, avec la descente du Fils aux enfers, celui des articles en dehors de la consubstantialité le plus caractéristique et personnel de leurs « Credo ». N'y avait-il rien à en tirer ? Plus loin, la lettre 38 de saint Basile, des plus importantes pour l'exposé des concepts trinitaires, a été récemment (1944) contestée et attribuée à Grégoire de Nysse par un patrologue suédois, Cavallin ; il serait intéressant d'avoir sur la question l'avis si compétent du P. Galtier, qui n'a pu en avoir à temps connaissance. Erreurs et confusion dans l'indication des chapitres de la deuxième partie (p. 217 et 290).

J. de Ghellinck, S. I.

O. FALLER, S. I. — *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. M. V.* Analecta Gregoriana, Series fac. theol., sectio A, n° 5, vol. XXXVI. Rome, Univ. Grégor., 1946, 24 × 16 cm., XII-136 p.

Très systématiquement disposé, en trois parties, de dimensions du reste disproportionnées, avec une ample « synopsis » des matières (p. III-XII), ce petit livre de 150 pages passe en revue les étapes chronologiques du silence (p. 9-65) des premiers siècles sur l'Assomption, les essais d'explication de ce silence (p. 67-76), et le silence durant la « maturation de la moisson » des derniers témoignages patristiques (p. 77-129) ; c'est d'une complication un peu gênante, que ne diminue pas l'étonnant optimisme de l'auteur sur la valeur de ses réponses. Question difficile que l'interprétation de l'argument du silence, délicate, et grosse de responsabilités en l'occur-

rence, et pour le peuple des croyants, et pour les milieux instruits, et pour les dissidents, dont la théologie catholique doit sincèrement tenir compte « ad aedificationem non ad destructionem », et pour sa propre réputation de clairvoyance et de prudence. La place des apocryphes est d'autant plus embarrassante que les divergences s'affirment dès le début, sur lesquelles les derniers travaux de Wilmart, de dom Capelle et d'autres, ignorés semble-t-il par l'auteur, ont apporté de nouvelles révélations. L'on sait d'ailleurs que les théologiens les plus favorables à la définition tiennent à s'appuyer exclusivement sur les principes théologiques. Tout le volume est dirigé contre l'ouvrage bien connu du P. Jugie et ce caractère de réplique a pesé sur toute la composition, non pas qu'il ne se rencontre de bonnes réflexions dans cette « réfutation », mais elle touche à tant de choses et de faits, sur la critique textuelle, sur l'herméneutique des textes, sur les apocryphes, leur provenance, leurs tendances et leur rôle, sur la différence entre méthode critico-historique et méthode théologique, sur l'archéologie, surtout sur la polémique et ses procédés, qu'il faudrait pas mal de remarques de détail, impossibles dans les limites de ce compte rendu. Les bons travaux de l'auteur, sur les écrits patristiques, nous faisaient attendre autre chose qu'une ébauche rapide unilatérale, mais quelque chose aussi d'un ton beaucoup plus indépendant de toute discussion, d'affirmation moins absolue et d'exposé plus positif, bref rien qui rappelle ce genre du plaidoyer, avec le risque de compromettre la sérénité d'une interprétation objective et de la production de la lumière dans les recoins obscurs des textes. De ces discussions un peu embroussaillées, le lecteur sortirait alors plus convaincu, sur le sens exact de certains témoignages, sur les conclusions pas toujours évidentes qu'on leur attribue, sur la sûreté de quelques localisations douteuses de données archéologiques, sur le passage toujours difficile à déterminer de « l'implicite à l'explicite », et sur la portée de certaines affirmations, de valeur purement personnelle ou de croyance de foi, individuelles ou collectives, d'un consentement unanime ou seulement de quelques groupes, comme celui du Damascène. Une remarque encore, de détail seulement celle-ci : la date donnée à l'origine du « Sub tuum » suppose au moins l'invocation à ce moment, ce qui est bien proche d'un culte, et l'on ne voit pas mentionnée l'affirmation de Grégoire de Nazianze, donc bien avant Ephèse, sur l'invocation de la Vierge, dont nous avons parlé ailleurs ; par contre, à propos des vicissitudes de la tradition au IX^e^ siècle, il y avait lieu de parler du fléchissement momentané de la tradition avec l'oraison « Veneranda ».

J. de Ghellinck, S. I.

A. CAVALLIN. — *Studien zu den Briefen des hl. Basilius.* Lund, Gleerupska Univ.-Bokhandeln, 1944, 24 × 16 cm., XII-128 p.

Nous venons un peu tard, à cause des hasards de l'après-guerre, pour présenter ce livre à nos lecteurs ; mais il vaut la peine qu'on le leur signale, car cette nouvelle et solide contribution de la philologie suédoise aux études patristiques contient sur le dossier épistolaire de saint Basile des conclusions importantes, dont la patrologie et l'histoire des dogmes ne pourront pas se passer : précieuses indications sur la tradition manuscrite des lettres, nombre considérable de corrections de fautes et de redressements de texte, forte étude sur les clausules accentuées, outre des appréciations parfois sévères sur les éditions antérieures, celle surtout de Deferrari, traité avec une rigueur qui confine à la raideur. Le classement des manuscrits, établi par Bessières d'après l'ordre des lettres, est repris par Cavallin, cette fois d'après les diverses leçons et leurs corrections ; c'est un bon complément, pas toujours décisif, mais en fin de compte, il confirme au moins le classement de Bessières dans ses grandes lignes. Ce qui intéressera surtout le théologien et l'historien du dogme, outre ces redressements de texte et leurs commentaires, est la question d'authenticité de la lettre 38. La réponse négative à laquelle aboutit l'auteur (p. 71-98) est de grande conséquence pour le rôle de Basile dans le développement de l'exposé trinitaire. Jusqu'ici, on le regardait comme un initiateur dans les essais de

distinction entre les concepts de nature et de personne. Il en va tout autrement si la lettre 38 doit passer à Grégoire de Nysse. Les arguments qu'apporte l'auteur sont de nature à faire impression ; mais certains devraient être poussés plus à fond, entre autres le témoignage des premières traductions latines imprimées, dont on devrait contrôler d'abord le garant grec. L'omission habituelle chez Basile du signe distinctif du Saint-Esprit, γνώρισμα, mais sa présence dans la lettre 38, est un sérieux argument. L'auteur semble avoir bien examiné le « Contra Eunomium » de Grégoire : il y aurait lieu d'examiner de très près aussi le « Contra Eunomium » de Basile. Nous comptons revenir ailleurs, à la première occasion, sur cet important travail ; le dernier mot sur la question serait-il vraiment négatif ?

J. de Ghellinck, S. I.

J. J. Mc MAHON. — *De Christo Mediatore Doctrina sancti Hilarii Pictaviensis.* Coll. Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad Lauream, 14, Mundelein, Seminarium Sanctae Mariae ad Lacum, 1947, 23 × 15 cm., IV-134 p.

Sujet vaste et fécond, examiné sous tous ses angles, et divisé d'après un concept fréquemment traité dans la théologie contemporaine ; ce qui a l'avantage de comparer nos manières actuelles de penser avec un des écrivains patristiques dont l'idée et la langue se laissent difficilement pénétrer. On peut féliciter l'auteur assez vaillant pour n'avoir pas reculé devant un programme aussi étendu : le Christ médiateur dans la création (p. 16), médiateur dans la Rédemption (p. 33), non seulement médiateur ontologique (n'y aurait-il pas meilleure appellation ?), mais encore médiateur moral en général (p. 54), et en particulier par son incarnation (p. 65) et par sa mort salvifique (p. 88), médiateur enfin dans la sanctification par la communication des fruits de la rédemption (p. 101). Cette ampleur du programme a l'avantage incontestable de fournir une vue d'ensemble sur toute la théologie d'Hilaire, ce qui est de grand profit pour l'auteur, mais avec l'inconvénient de faire passer un peu rapidement sur plusieurs questions, ébauchées seulement (p. 14, 112, par exemple), que l'on souhaite à l'auteur de reprendre une à une, dans des monographies successives, approfondies : entre autres, la question des sources d'Hilaire, qu'il reconnaît trop complexe pour pouvoir être entreprise ici (p. 11 et suiv.) et celle de l'attitude d'Hilaire entre les ariens, les homéousiates et les homoousiates. Ces enquêtes monographiques rendraient service non seulement à un point de vue historique, pour savoir ce que Hilaire doit à Irénée, à Tertullien et à Cyprien d'une part, mais d'autre part, ce qu'il doit aux Grecs, à Origène, puis aux polémistes divers de l'époque de Nicée, car le renvoi à l'ouvrage de Beck est insuffisant (p. 14) ; elles procureraient aussi une compréhension plus profonde de la pensée d'Hilaire, en situant le programme de cette bonne dissertation dans tout le courant du développement dogmatique, entre les deux courants occidental et oriental.

Une remarque générale : l'auteur s'est fortement pénétré de la doctrine d'Hilaire ; à preuve, le nombre des références au bas des pages, qui englobent souvent une dizaine ou une vingtaine de passages en une seule note. Mais son exposé, comme ses notes, sont extraordinairement serrés, si bien que par endroits, l'on se demande si c'est lui qui parle ou si c'est au nom d'Hilaire dont il expose sa doctrine. L'on y trouve des traces et des formules de raisonnements, dont une citation complète en note aurait l'avantage de permettre la vérification : notable augmentation du volume sans doute, mais aussi de la valeur de son exposé aux yeux du lecteur désireux de s'instruire. Ce qu'il dit de la kenôse (p. 38) montre une attention en éveil, mais il aurait pu la prolonger davantage au delà de Harnack un peu vieilli et de Watson, jusqu'aux contemporains actuels et leur évolution. Certaines références sont trop vagues, entre autres à la page 80 ; quelques fautes d'impression ; bibliographie finale à enrichir (édition récente de la Bibliothek der Kirchenväter, Smulders, etc.) ; manque de tables.

J. de Ghellinck, S. I.

HILAIRE DE POITIERS. — *Traité des mystères.* Introd. et trad. de J. P. BRISSON. Coll. « Sources chrétiennes », n° 19. Paris, Editions du Cerf, 1947, 20 × 14 cm., 178 p. Prix : 200 frs franç.

Très peu lu et rarement étudié en dehors de quelques spécialistes en patristique, malgré soixante ans écoulés depuis sa première publication (1887), et trente depuis son édition dans le « Corpus » de Vienne (t. LXV, 1916), le « Traité des mystères », de saint Hilaire, espèce d'introduction à l'interprétation de l'Ecriture, et non pas traité liturgique, devient enfin accessible aux théologiens, aux exégètes et aux historiens grâce à ce bon petit livre. Ce n'est pas son seul mérite. Parallèlement cette fois à sa traduction, il offre un texte latin qui bénéficie des travaux de Feder et de ses prédécesseurs, texte difficile à cause de la langue même de l'écrivain et des grosses lacunes de la transmission manuscrite, que suppléent médiocrement les six fragments de Pierre le Diacre. L'introduction est consciencieusement étudiée, prudente, en général appuyée de bonnes preuves, avec un examen du vocabulaire, un peu rigidement raisonné par endroits, mais qui mérite considération ; l'exclusion du passage de Bernon semble motivée. La traduction est soignée et, malgré les difficultés du latin concis et énigmatique d'Hilaire, se fait lire sans peine, non sans soulever parfois quelques cas d'interprétation difficile ; les notes rejetées en appendice s'évertuent à faire pénétrer plus sûrement dans la pensée d'Hilaire qui, sans donner explicitement une introduction sur ses principes exégétiques, ouvre à l'Occident l'interprétation spirituelle de l'Ecriture, l'Ancien Testament préfigurant le Nouveau, qui en donne la clef. Lamentable faute d'impression p. 21 pour τύπος ; pour la « typologie », qui intervient même dans la traduction (p. 73), il fallait insister davantage sur saint Cyprien (p. 24 et passim). On pourra différer d'avis sur quelques points, mais l'auteur a fait œuvre sérieuse et personnelle. J. de Ghellinck, S. I.

Pablo MUÑOZ VEGA, S. I. — *Introducción a la síntesis de San Agustín.* Coll. Analecta Gregoriana. XXXIV, Série fac. Phil. section A (n. 2). Rome, Université Grégorienne, 1945, 24 × 16 cm., VIII-264 p.

L'orientation « génétique » et « analytique », adoptée par les nombreuses monographies dues au quatorzième centenaire de saint Augustin (1930), a décidé le P. Muñoz Vega à fournir au lecteur contemporain une vision synthétique de la pensée augustinienne, un guide pour entrer dans cette œuvre exceptionnelle, marquée d'une « grande cohérence malgré la déconcertante dispersion des matériaux entrés dans sa construction ». L'auteur a le mérite d'avoir interrogé directement Augustin, « ipse mihi magna quaestio », qu'il a longuement fréquenté. Il part des « Confessions », histoire de l'expérience personnelle d'Augustin, mais aussi problème humain, personnel et universel (p. 3-39) ; puis, il présente la synthèse des pensées d'Augustin en trois grands groupes, en fonction de l'expérience humaine (p. 43-160), de l'expérience sociale (p. 163-200) et de l'expérience mystique (p. 203-248). Il a soin d'éclairer son enquête par de nombreux passages d'une quarantaine au moins d'ouvrages d'Augustin, où les « Confessions », le « De Civitate Dei », les « Enarrationes in psalmos », puis le « De Trinitate », sont le plus fréquemment utilisés, et avec raison : l'« Enchiridion » et d'autres, beaucoup moins ; nous aurions voulu y voir figurer davantage le recueil des « Sermons », l'ouvrage le plus attrayant et peut-être le plus suggestif, après les « Confessions », pour lire dans la psychologie d'Augustin. Cette fréquentation a eu pour résultat de lui faire interpréter Augustin, non pas seulement comme philosophe de la pure raison, ni non plus comme théologien chrétien seul ou contemplatif mystique, séparé par cloison étanche de tout rapport avec le logicien. Mais il a vu en lui l'homme, raison, cœur, volonté, qui a traversé, en fonction de l'homme, les plus troublants problèmes de la connaissance et de la vérité, de la tentation, de la souffrance et du mal, de l'amour de soi et de l'amour de Dieu, complexe de nature et de

grâce, de misère et de grandeur, d'impuissance à se libérer et de force surnaturelle. Le procédé génétique, comme il est naturel en pareil genre de construction, cède le pas au procédé synthétique ; mais on aurait pu souligner davantage les progrès qu'Augustin lui-même avoue avoir réalisés au cours de la vie et au contact des discussions et des écrits d'autrui. Des rapprochements, parfois antithétiques, avec les contemporains, disent aussi l'actualité du livre, comme celle du penseur, toujours moderne et actuel, qui en est l'objet. Car d'autres avaient déjà dit, ou partiellement, ou autrement, ce que l'auteur expose ici et il y aurait avantage à comparer ce livre avec les pages de Gilson, de Boyer, de Troeltsch, de Hessen, de Kierkegaard et d'autres, qui ont été fascinés eux aussi par la personne d'Augustin : comparaison, parfois opposition, qui demanderait un compte rendu développé. Ici, la synthèse a visé à être plus ample et si possible, complète. L'exposé est clair, dans une diction un peu abondante, où il n'est pas toujours aisé de démêler les nuances entre ce qui appartient strictement à la pensée de son héros et ce que l'auteur y a lu. Mais toute synthèse de ce genre est exposée à cet inconvénient ; elle le rachète par la luminosité des aperçus, leur nouveauté, leur fermeté, qui lui valent une place de choix parmi les divers essais de synthèse de la pensée augustinienne.

J. de Ghellinck, S. I.

Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen, 1re année. Steenbrugge, Sint Pietersabdij, 1948, 25 × 17 cm., 424 p. Prix : 320 frs.

Sous le titre de « Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen », vient de se présenter au public théologien un beau volume de 420 pages, édité par l'abbaye Saint-Pierre de Steenbrugge, avec les maisons Beyaert de Bruges et Nyhoff de La Haye, comme coéditrices. Un « ad lectorem » (p. 1-11) renseigne le lecteur sur les origines, le programme et l'esprit du recueil. La « Nouvelle Revue Théologique » accueille ce nouveau venu avec la plus grande sympathie et l'assurance de ses plus sincères souhaits de succès. Issu d'un ancien projet de Mgr C. Callewaert et de ses amis de l'abbaye de Steenbrugge, il prend le nom élargi, non plus de « Leonianum » mais de « Sacris erudiri », dont la formule a en même temps l'avantage d'exclure les inconvénients de la spécialisation à outrance et d'introduire dans la compréhension des anciens documents le ferment de l'idée religieuse, qui les animait. L'on ne peut qu'approuver les initiateurs qui insistent sur l'appui mutuel nécessaire aux diverses disciplines ecclésiastiques. Sous la rubrique de « Speculum eruditionis », une section donnera une vue rétrospective d'une matière ou d'une question dont les sciences sacrées ont récemment fait leur objet. Les articles seront écrits non seulement en néerlandais, mais aussi en français et dans les autres langues mondiales. Parmi les douze ou quinze contributions à ce premier volume, toutes intéressantes, signalons quelques articles posthumes du regretté Mgr C. Callewaert, outre sa bibliographie complète et un aperçu sur l'interprétation du mot ἀπόστολος chez les exégètes modernes ; les dernières pages qui feront sensation, c'est le projet du nouveau Migne, dont la revue a parlé dans son numéro de mai. Le contenu de ce premier volume fait bien augurer de l'esprit qui anime la nouvelle publication et de la vaillante compétence de ses directeurs.

Nouv. Rev. Théol.

LITURGIE

L. BEAUDOUIN, O. S. B. — *La piété liturgique.* Montréal, Fides, 1947, 19 × 13 cm., 149 p. Prix : 0.75 $.

C'est une réédition pour le Canada et les pays du nouveau monde de la brochure de Dom Beaudouin, publiée chez nous en 1914 et qui connut le succès, que l'on sait. Mais pour nous aussi elle n'a rien perdu de sa valeur,

car elle expose avec un vif relief tant les principes qui doivent présider à la restauration de la vie liturgique, que les relations étroites, qui relient cette vie liturgique aux diverses manifestations de la vie chrétienne (ascèse, oraison, prédication, science théologique). J. De Munter, S. I.

H. Ch. CHERY, O. P. — *Communauté paroissiale et liturgie, Notre-Dame St. Alban.* Coll. « Rencontres », n° 25. Paris, Editions du Cerf, 1947, 19 × 12 cm. Prix : 110 frs franç.

Cet ouvrage rentre, pour le sujet qui y est traité, dans la série d'écrits fort connus et appréciés que constituent « France pays de mission », « Problèmes missionnaires de la France rurale », « Paroisse communauté missionnaire ». Mais il raconte une expérience bien plus ancienne déjà : celle du travail patiemment élaboré depuis plus de 25 ans par le R. P. Remillieux, curé de la paroisse Saint-Alban dans les faubourgs de Lyon, pour refaire de sa paroisse telle qu'il la reçut en mains et en lui laissant les attributions prévues dans le Droit Canon, un centre intense de vie chrétienne, tant personnel que conquérant. Tout prêtre, qui a charge d'âmes dans une paroisse, y trouvera des exemples ou du moins des suggestions (partout il restera à s'adapter aux circonstances locales) sur les questions les plus vitales du ministère paroissial à l'époque actuelle : collectes d'argent, reviviscence de la liturgie de la messe, du baptême, du renouvellement des vœux du baptême, du mariage, des funérailles. Particulièrement à recommander pour quiconque doit travailler dans des paroisses ou des centres déchristianisés. J. De Munter, S. I.

L. MOLIEN. — *La prière de l'Eglise. Liturgie des Sacrements.* Paris, Letouzey, 1948, 19 × 12 cm., 500 p.

Ce livre est notablement plus riche de contenu que ne le suggère son titre : il débute par un exposé dogmatico-historique de nos sacrements en général et fait ensuite à nouveau précéder par un aperçu dogmatico-historique son exposé descriptif de la liturgie de chacun de nos sacrements en particulier. Le tout est rédigé dans un style clair et limpide ; et, sans embarrasser le lecteur d'une surcharge de notes érudites, il laisse toutefois deviner que son auteur est parfaitement au courant des travaux en la matière. C'est donc un ouvrage d'excellente vulgarisation, qui pourra rendre bien des services tant aux fidèles, qui veulent quelque peu approfondir leurs connaissances religieuses en la matière, qu'au clergé lui-même pour la prédication et la catéchisation. J. De Munter, S. I.

P. BAYART. — *Les sacrements dans la vie de l'Eglise. Leur action, leurs exigences.* Paris, Editions franciscaines, 1947, 18 × 12 cm., 48 p. Prix : 25 frs franç.

Souvent les laïques se plaignent de manquer d'ouvrages de vulgarisation qui leur permettent de développer leurs connaissances religieuses sans devoir recourir aux gros volumes techniques qu'ils ne sont pas préparés à lire. Pourtant ces petits ouvrages existent et la plaquette de l'abbé Paul Bayart est un modèle du genre. Toute la théologie du « de Sacramentis » s'y trouve condensée en 47 pages. La présentation en est peut-être un peu sèche, mais l'auteur a dû forcément se limiter à l'essentiel. J. B.

Kan. Dr. A. CROEGAERT. — *Uitgewerkte plannen voor sermoenen en lessen over het heilig Misoffer.* 2e édition, Averbode, Goede Pers, 1947, 3 vols, 20 × 15 cm., XX-648, XII-472 et 532 p., 48 héliogr. Prix : 600 frs.

Chan. A. CROEGAERT. — *Les rites et prières du St. Sacrifice de la messe.*

2e éd. française revue et augmentée. Malines, H. Dessain, 1948 (annoncée comme devant paraître très prochainement).

Dès la première édition du présent ouvrage M. le chanoine Croegaert nous avait dotés d'un ouvrage sur la sainte Messe de haute vulgarisation, remarquable par la très grande richesse du contenu, tant du point de vue dogmatique que du point de vue historique et liturgique. La nouvelle édition a été encore notablement enrichie et retravaillée dans le détail, d'après les documents pontificaux nouveaux parus entretemps ainsi que d'après les études et les publications liturgiques les plus récentes. Signalons en particulier, comme ayant été considérablement augmentés ou retravaillés, les chapitres concernant l'autel et sa consécration, la préparation du prêtre à la sainte Messe, le revêtement des ornements sacrés, le Kyrie, les chants entre l'épitre et l'évangile, le Canon, le Pater. Tout en ajoutant par là à la précédente édition plus de 300 pages de documentation, l'auteur a su garder cependant dans son exposé la même limpidité et clarté, qui font de cet ouvrage un instrument de haute valeur pédagogique pour notre enseignement catholique. — C'est à peine, croyons-nous, si les spécialistes des études liturgiques trouveront un détail ou l'autre, qui pourrait demander une mise au point ou une correction. Signalons pour notre part qu'au tome I (p. 640 de l'éd. néerl.) il manque encore, dans la liste des docteurs de l'Eglise, le nom de S. Antoine de Padoue, le dernier à être promu à cet honneur (1946) ; mais sans doute cette omission n'est-elle due qu'au seul fait que ce tome I était déjà sous presse au moment où le décret de Rome à ce sujet a paru. — Au tome III (ib., p. 105), à propos de la récitation du Canon à voix basse, l'auteur a une interprétation quelque peu exagérée de la novelle de Justinien en 565 et de la lettre du pape Innocent I à l'évêque de Gubbio, interprétation qui n'est guère admise par tous les liturgistes : il suffira de renvoyer pour ce à l'article publié à ce sujet par le R. P. de Moreau, S. I., dans la présente revue en 1924 et signalé par notre auteur lui-même dans sa bibliographie (ib., p. 112). — Nous regrettons au même tome III (ib., p. 243-252), dans le bel exposé de la prière « Supplices » et de la question y afférente de l'Epiclèse, que l'auteur n'ait pas marqué la distinction bien nette à établir dans toute cette question entre la 1e et la 2e partie de notre « Supplices ». Nous sommes entièrement d'accord avec lui pour refuser le titre d'épiclèse à cette première partie et pour n'interpréter « l'ange du sacrifice » ni du Saint-Esprit, ni du Logos ; à ce sujet ses arguments sont concluants et concordent en tout point avec ceux que dom B. Botte a exposés dans une remarquable étude de cette question. Mais, de l'aveu même de dom Botte dans son édition critique du Canon romain (Louvain, 1935, p. 66, l. 9-11), la deuxième partie de cette prière « ut quotquot... omni benedictione coelesti et gratia repleamur » est, sans nul conteste possible, une « fin d'épiclèse » ; c'est même, à notre avis, la forme la plus ancienne de l'épiclèse, aussi bien orientale qu'occidentale : cfr l'anaphore de la « Traditio Apostolica » de S. Hippolyte de Rome, qui demande la descente du Saint-Esprit sur les dons de l'Eglise à la seule fin de rendre ceux qui vont communier au Corps et au Sang du Christ participants des bénédictions célestes. Si M. le Chanoine Croegaert est d'accord dans son tome II (ib., p. 368) pour voir dans notre prière d'offertoire « Veni, sanctificator... » une forme discrète d'épiclèse, qui plus d'une fois a été entièrement rendue explicite (nous croyons même qu'il serait facile de remonter à des formules bien plus anciennes encore que celle du XIe s. en Italie, que signale l'auteur : celle par ex. du Liber Mozarabicus Sacram, n. 627, éd. Ferotin, citée, mais partiellement seulement, par dom Botte, op. cit., p. 43), il doit, nous semble-t-il, appliquer les mêmes principes et conclusions à la deuxième partie de notre « Supplices », la demande des fruits de la communion, qui fait partie intégrante de toutes les épiclèses tant orientales qu'occidentales, et exactement à la place où l'a notre « Supplices » ! — Mais ce sont là des détails, qui se discutent encore entre liturgistes et qui ne peuvent en aucune manière diminuer le respect et l'admiration même, que nous impose ce beau monument érigé par M. le chanoine Croegaert à la

gloire du Christ et de sa divine Eucharistie. Aucun autre auteur, en aucune autre de nos langues modernes, n'a encore, à ce que nous sachions, composé un ouvrage à la fois si riche et si bien à la portée de ses lecteurs sur notre messe romaine. J. De Munter, S. I.

Chan. A. CROEGAERT. — *Ma confirmation* (brochure pour préparer les confirmands). Abbaye Saint-André-lez-Bruges, 1948, 16 × 10 cm., 64 p. — Item en néerlandais avec la collaboration du R. P. O. Huf, S. I. : *Mijn Heilig Vormsel.* Ibidem. Chaque brochure : 8,50 frs.

Ce sont deux brochures du même genre que celles que l'auteur a composées sur le baptême et appelées à rendre tout autant de services tant à ceux qui ont à préparer nos confirmands qu'aux confirmands eux-mêmes. Avec son habituelle clarté et sa grande connaissance des matières liturgiques, M. le Chanoine Croegaert y expose tout l'essentiel aussi bien de la doctrine que des rites du sacrement de Confirmation. J. De Munter, S. I.

J. DENAUX. — *Ik leef mee met de Kerk. Liturgieboekje voor het 7e leerjaar.* IIIe deel. Bruges, Verbeke-Loys, 1948, 22 × 15 cm., 100 p.

Dans ce petit volume l'auteur a rédigé à l'usage de l'avant-dernière classe de nos primaires, un bon exposé des leçons du catéchisme sur le contenu de la sainte Messe et l'obligation d'y assister, et cela d'après une méthode, qui ne cherche pas seulement à instruire, mais de plus à faire « vivre » par les enfants l'enseignement catéchétique. J. De Munter, S. I.

P. PARSCH. — *Le bréviaire expliqué dans l'esprit du renouveau liturgique.* Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1947, 23 × 14 cm., 318 p. Prix : 225 frs franç.

Un nouvel ouvrage en traduction française du liturgiste universellement connu, qu'est dom Pius Parsch, et qui fait pendant à son bel ouvrage sur la Sainte Messe. Un à un l'auteur étudie les différents éléments de notre bréviaire et y trouve matière à de nombreuses suggestions en vue d'une récitation, qui ne soit plus seulement considérée comme un « onus », dont on s'acquitte dans un minimum de temps, mais dont on veut vraiment faire un « sacrificium laudis » tout le long de la journée et dans tout le cours de l'année liturgique. L'intention n'est pas, croyons-nous, que chaque prêtre suive à la lettre toutes les suggestions faites ici : à chacun de faire une adaptation à ses propres circonstances de vie ! Les données au début de l'ouvrage sur les heures de Laudes et de Prime seront à remettre au point d'après le travail de dom Froger, O.S.B., que nous analysons ci-contre. Nous aurions aussi souhaité par moments une traduction plus coulante, au besoin même une adaptation du texte original, qui est si personnel qu'il ne se laisse pas aisément rendre dans une autre langue ! J. De Munter, S. I.

R. HOORNAERT. — *Le bréviaire, prière de tous.* 2e édition. Bruges, Beyaert, 20 × 13 cm., 142 p. Prix : 38 frs.

Les traductions du Bréviaire faites en différents pays et les associations de laïcs se groupant en vue de la récitation collective des Heures de l'Office : ces deux faits prouvent assez qu'un retour se manifeste vers les beaux âges de l'Eglise où le bréviaire fut, tout comme le missel, une source riche et féconde à laquelle s'alimenta la piété des fidèles. Pour favoriser cet heureux mouvement, pour aider les chrétiens, même laïques, désireux de se servir du bréviaire comme livre de prière et de méditation, le chanoine Hoornaert publie la seconde édition de son petit ouvrage, dont il a changé le titre : « Le Bréviaire aux mains des laïcs », en celui-ci : « Le Bréviaire prière de tous ». Il y montre donc que dans le bréviaire on trouve

des prières du matin et du soir, des prières après la communion, des formules pour toutes nos dévotions particulières ; d'innombrables sujets de méditation ; que le Bréviaire ne sert pas seulement à la méditation discursive mais à l'affective ; qu'il peut nous élever aux contemplations les plus élevées. Au cours de son exposé le pieux auteur réfute les objections qui pourraient lui être faites et il multiplie les exemples. E. de Moreau, S. I.

Dom J. FROGER, O. S. B. — *Les origines de Prime.* Coll. Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae ». Rome, Edizioni liturgiche, 1946, 25 × 18 cm., 136 p.

Dom Jacques Froger, moine de l'abbaye de Solesmes, fait ici le procès d'une méprise, grosse de conséquences, qui a régné depuis le XVI^e^ s. sur l'interprétation d'un texte de toute première importance des institutions de Cassien. La révision de cette interprétation va devoir amener avec elle la révision de toute l'histoire des origines de nos heures canoniques, si bien que toute cette partie de l'œuvre de dom Bäumer, de Batiffol, de Callewaert et de tant d'autres historiens de la liturgie sera entièrement à refaire !

Depuis une insinuation, encore fort discrète cependant, de Dominique de Soto, O.P., dans son « De Iure et Iustitia » (1553-54) : « matutinam ergo forte appellat quam nos primam », on s'est plu à interpréter la « novella solemnitas », dont Cassien traite à différentes reprises dans ses Institutions, comme devant être notre heure de Prime. Dans les Institutions l. III ch. 4 et 6 il est dit notamment que cette « novella solemnitas » a été instituée dans le monastère de Bethléem, où Cassien a passé son enfance (aux environs donc de 360/370) : les anciens y ont jugé à propos d'intercaler entre l'office de nuit et l'heure de Tierce un nouvel office, qui se réciterait à l'aube et serait le signal de la fin du sommeil, que les moines avaient la faculté de prendre après l'office de nuit, mais que certains étendaient par paresse jusqu'à Tierce. — Une étude attentive et critique des textes de Cassien lui-même (ch. I) fait conclure que la seule interprétation concordante de ces textes est que cette « novella solemnitas » est bel et bien notre heure de « Laudes ».

Un examen minutieux ensuite des documents, qui relatent l'existence de Prime (ch. II), amène à constater tout d'abord que Prime n'est nulle part signalée dans aucun document depuis cette mention de la « novella solemnitas » chez Cassien jusqu'au VI^e^ s. ; ensuite que Prime ne fait son apparition en Occident pour la première fois qu'au début de ce même VI^e^ s. : chez S. Césaire d'Arles tout d'abord, en Provence donc, et seulement comme office d'hiver ; item encore chez son successeur S. Aurélien d'Arles ; entre ces deux chez S. Benoît, en Italie donc et cette fois comme office quotidien; et dès lors dans tout l'Occident, mais peu à peu seulement (en Espagne par ex. pas avant le milieu du VII^e^ s.). En Orient cette heure ne nous est attestée dans les documents qu'à partir de la seconde moitié du IX^e^ s. au plus tôt !

Dans un III^e^ ch. dom Froger trouve une autre confirmation éclatante de son interprétation de Cassien dans l'histoire même de cette interprétation à travers les siècles. Il s'étend d'abord longuement sur l'interprétation, concordante avec la sienne, de S. Isidore de Séville dans le « De ecclesiasticis Officiis », parce qu'elle est fondamentale et ne sera guère mise en doute durant tout le moyen âge, à quelques altérations de moindre importance près. Le vrai début de l'interprétation erronée remonte au texte déjà mentionné de Dominique de Soto en plein XVI^e^ s. et cette interprétation se laisse poursuivre dès lors à travers toute l'époque moderne jusqu'aux travaux les plus récents de dom Baudot, Blume, H. Leclercq, D. Delatte, D. Pichery, qui ne font d'ailleurs que reprendre les affirmations de leurs prédécesseurs, sans avoir songé à les soumettre à une critique sérieuse et serrée.

Dans un IV^e^ ch. l'auteur institue une enquête parallèle à celle du ch. II et s'essaie à reconstituer au moyen des documents contemporains l'époque à laquelle l'heure de Laudes fait son apparition tant en Orient qu'en

Occident, en guise d'une ultime vérification de la véracité du récit de Cassien. Cette étude est plus complexe que celle de l'apparition de Prime, parce qu'au moment de l'apparition de Laudes les vocables et les dénominations ne sont pas encore fixés ; elle a forcé dom Froger à refaire en somme l'histoire entière des heures canoniques dans leur ensemble, chose qui en accroît d'autant plus la valeur de son ouvrage ! L'apparition des heures canoniques comme telles (i.e. comme prière imposée, officielle) se situe au début du IV^e^ s. et les deux heures primitives, ou, si l'on veut, les deux parties primitives de l'office divin sont sans nul doute les Vêpres et les Nocturnes, toutes les autres heures n'étant que des ajoutes ou dédoublements postérieurs. Mais il s'est fait que l'office nocturnal du IV^e^ s., à ses débuts au moins, correspondant à la prière privée tant nocturnale que matinale du III^e^ s., débutant donc en pleine nuit et ne se terminant qu'à l'aurore, est à proprement parler un office nocturno-matinal et a été par suite mentionné sous les deux vocables différents de « Nocturni » et de « Matutini ». Ce dédoublement des vocables a amené certains historiens de la liturgie à affirmer que les heures canoniques primitives étaient Vêpres et Laudes (celles-ci étant désignées soi-disant par le vocable de « Matutini »). Mais une étude attentive des documents du IV^e^ s. mène invariablement à la conclusion que dans toute l'Eglise du IV^e^ s., chez les séculiers comme chez les moines, avant l'époque signalée par Cassien pour l'institution des Laudes (vers 360/70) et même plus tard encore en Egypte, où l'on est resté le plus longtemps attaché au schéma primitif, le cursus canonique ne comprenait que Vêpres et un office nocturno-matinal, qui chez les uns s'appelle « Nocturni », chez les autres « Matutini » ; les petites heures elles (Tierce, Sexte et None) ne font leur apparition que vers 350 (avant les Laudes donc) dans la partie de l'Orient, qui englobe la Syrie et la Palestine et les régions avoisinantes (l'Egypte faisant sur ce point-là également exception). Tout ceci se confirme enfin par la répartition des psaumes dans le bréviaire romain d'avant la réforme de Pie X et par l'attention accordée par les auteurs anciens au nombre de 12 psaumes, tant pour les Vêpres que pour les Nocturnes. Par là donc se vérifie une fois de plus tout ce que raconte Cassien dans ses Institutions tant sur la période d'avant l'institution des Laudes (l. II), que sur cette institution elle-même (l. III). Quant au transfert du vocable de « Matutini » au nouvel office de Laudes, dom Froger peut en donner l'explication que voici, autrement plausible que tout ce qu'on avait proposé à ce jour : les Laudes à leur apparition, à un moment notamment où l'ancien office nocturno-matinal à la suite de diverses transformations ne se prolongeait plus jusqu'au matin, ont repris cet aspect-là de l'ancien office d'être dorénavant la prière du lever du jour et ont donc hérité tout naturellement de celle des dénominations de cet ancien office, « Matutini », qui indiquait qu'anciennement il ne se terminait qu'au matin. Cette substitution d'une heure à une autre a d'ailleurs eu son correspondant dans une substitution et un dédoublement semblables, quelques années auparavant déjà, de Vêpres et de Complies : les Vêpres, au début du IV^e^ s., étaient le véritable commencement de l'office de nuit et se disaient à l'heure, où on allumait les lampes (d'où leur dénomination primitive de « Lucernarium ») ; lorsque l'heure de récitation en fut avancée, on leur substitua, pour l'heure du coucher, un office nouveau, notre heure de Complies, qui reprit le rôle de prière du soir délaissé par les Vêpres.

Dans une brève conclusion (p. 130-132), l'auteur fait encore une fois le point des résultats acquis et dresse un excellent tableau d'ensemble des points de repère d'après lesquels devra désormais se refaire l'histoire des heures canoniques. Il nous avait promis dans son Avant-propos que d'autres monographies semblables viendraient compléter celle-ci et préparer le travail de synthèse définitif, qui retracera à coup sûr toute cette histoire. Après l'exposé remarquable, qu'il vient de nous donner déjà, on ne peut que souhaiter de voir paraître au plus tôt ces autres monographies et le travail de synthèse final, pour lequel nous estimons que nul n'est mieux préparé que lui. Et en attendant, nous souhaitons déjà la plus large diffusion au présent travail.

J. De Munter, S. I.

O. CULLMANN. — *Weinachten in der alten Kirche.* Bâle, H. Majer, 1947, 19 × 13 cm., 32 p.

Cette courte étude recherche d'abord à quel mois et à quel jour doit se placer la naissance du Christ. L'auteur n'arrive naturellement à aucun résultat. Dès le deuxième siècle, des gnostiques honoraient, le 6 ou le 10 janvier, le souvenir du baptême du Christ, de l'« Epiphanie » ou de l'entrée du Christ dans le monde. Le 6 janvier se célébrait chez les païens une fête de Dionysos, en relation avec la « naissance du jour ». La grande Eglise adopta cette date du 6 janvier, certainement dans la première moitié du IV^e^ siècle, et unit le souvenir du baptême et celui de la naissance de Jésus. Bientôt on ajouta encore à ces mystères le miracle de Cana. Le 25 décembre comme fête de l'apparition du Christ ici-bas est attesté pour Rome entre 325 et 354, alors que la fête du 6 janvier avait déjà pénétré dans la ville éternelle. Sans doute le choix de ce jour et de ce mois s'explique-t-il par la fête du « sol invictus », dans le culte de Mithra. E. de Moreau, S. I.

Feuillets Liturgiques de l'Abbaye d'Hautecombe. Abbaye d'Hautecombe, mars 1948, 22 × 14 cm. (Chaque feuillet contient 4 p.).

Liturgie des défunts. Vers la Vie, la Lumière et la Paix. Ibidem, 1948, 16 × 12 cm.

Le but des Feuillets Liturgiques est de mettre entre les mains de tous les fidèles les textes du Propre de la Messe dominicale, et leur en donner l'esprit, afin de faciliter leur pleine participation à toute la liturgie du Sacrifice, en complet accord avec l'Encyclique Mediator Dei.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

W. BRUGGER, S. J. — *Philosophisches Wörterbuch.* Vienne, Herder, 1948, 18 × 11 cm., 532 p. Prix : relié 38 sh., broché 16,50 sh.

Ce nouveau dictionnaire philosophique, d'un format commode et d'une impression soignée, comme tout ce qui sort des presses de l'éditeur Herder, n'a pas la prétention de se substituer aux grands répertoires classiques. Il n'est pas non plus un simple résumé de ceux-ci ; mais, et c'est là son originalité, il veut être un exposé des solutions apportées aux grandes questions que la pensée philosophique s'est posées depuis ses origines. Ce nouveau « Wörterbuch » est donc à la fois idéologique et historique : à chaque terme important correspond un exposé du développement historique de sa signification. Une large part est faite aux significations scolastiques et chrétiennes de ces termes. Une bibliographie sommaire, surtout allemande, termine les divers articles. Enfin l'ouvrage s'achève par un conspectus synthétique de développement de la pensée philosophique suivant les pays et les écoles. Cet ouvrage rendra service non seulement aux spécialistes, mais aussi aux étudiants, et à tous ceux qui s'intéressent aux questions philosophiques. Ed. Brisbois, S. I.

E. W. BETH. — *Geschiedenis der Logica.* Scrivire's Encyclopaedie, n° 37. La Haye, Servire, 1944, 96 p.

En trois chapitres d'un style très alerte, l'auteur passe en revue les époques grecque et hellénistique, médiévale et cartésienne. Le quatrième s'étend davantage sur les fondateurs de la logique « moderne » : Boole, Peirce, Jevons, Peano, Frege, Russell, Hilbert et Brouwer. Une note complémentaire sur les travaux récents consacrés à l'antiquité et au moyen âge, et une excellente bibliographie choisie retiendront l'attention. Pour plus de détails et pour la justification de ses vues personnelles, l'auteur renvoie à sa « Philosophie des Mathématiques de Parménide à Bolzano ». Il a voulu se limiter

strictement à la logique formelle comme théorie de la déduction, sans aucune allusion aux diverses théories de la connaissance. Telle quelle, sa plaquette est appelée à rendre service aux étudiants. J. Gilbert, S. I.

F. J. THONNARD. — *Extraits des grands philosophes.* Tournai, Desclée et Cie, 1946, 20 × 13 cm., 846 p.

Dans l'enseignement de l'histoire de la philosophie, rien ne vaut le contact direct avec le texte. Celui-ci sera rendu plus aisé par ces Extraits complétant l'excellent Précis mis à jour en 1946. Félicitons l'auteur de la place accordée à Plotin (60 pp.) et à S. Augustin (70 pp.). Regrettons que ce dernier soit le seul représentant de l'époque patristique. La collection « Sources chrétiennes » et les « Œuvres du Pseudo-Denys » parues chez Aubier offraient un complément nécessaire. Même lacune pour les Arabes et les Juifs : Averroës et Maïmonide, et eux seuls, seront connus par une page de leur réfutation par S. Thomas. Abélard n'apparaît que dans un passage relatif aux Universaux. Le XIII^e^ s. n'est représenté que par S. Thomas, Bonaventure et Scot. La « décadence » (XIV^e^-XVI^e^ s.) est réduite à une page d'Occam et s'achève sur le sorite du renard, seul représentant de la Renaissance ! Que dire des dix pages consacrées à Fichte — Schelling — Hegel en face des soixante-cinq pages de Kant et des cent pages du Positivisme, des deux pages de Biran ou de Nietzsche en face des quinze pages de Taine ! W. James et Bergson représentent le XX^e^ siècle !

Ces graves réserves ne nous empêchent pas de souhaiter vivement une nouvelle édition d'un ouvrage appelé à rendre autant de services que les « Extraits » de Fouillée, sans les remplacer cependant. J. Gilbert, S. I.

O. REVERDIN. — *La religion de la Cité platonicienne.* Coll. Ecole Française d'Athènes. Travaux et mémoires, Fasc. VI. Paris, de Boccard, 1945, 25 × 17 cm., X-278 p.

Platon a voulu réagir contre l'irréligion de son temps. Dans les « Lois », source principale de cette étude très documentée, il avait surtout en vue une réforme d'Athènes, d'où les différences relevées avec la « République ». Il ne s'agit pas ici de créer la cité idéale, mais d'obtenir le meilleur résultat à partir d'un état de choses existant. Platon conçoit le droit attique surtout en théologien. Les lois grecques distinguent d'ailleurs mal droit et religion. Platon tend à les adopter en leur donnant une portée nouvelle, et une valeur spirituelle. Sans doute les hommes naissent inégaux et la religion du sage n'est pas celle de la cité, mais ce sont là les deux degrés d'une même initiation. Les Lois doivent, par les moyens traditionnels (rites et fêtes), suggérer au peuple l'ineffable et mettre son âme en harmonie avec l'ordre du monde. Immortalité de l'âme, justice et providence divines, jugement des âmes après la mort, ces croyances religieuses sont ici des dogmes sans lesquels aucune morale n'est possible. Expression de la philosophie de Platon, elles sont sans rapport avec les légendes mythologiques des poètes dont l'immoralité est pernicieuse. L'auteur a apporté une précieuse contribution aux études platoniciennes dont il n'a certes pas minimisé la difficulté.
J. Gilbert, S. I.

S. MANSION. — *Le jugement d'existence chez Aristote.* Coll. Aristote et traductions. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie ; Paris, Desclée De Brouwer, 1946, 26 × 16 cm., XIV-314 p. Prix : 190 frs belges.

Comme d'autres critiques l'ont noté avant nous, cet ouvrage est sans conteste un de ceux, qui compteront dans l'exégèse et l'exposé de la philosophie aristotélicienne. On nous permettra toutefois de signaler avant tout que l'énoncé de l'ouvrage : « Le jugement d'existence chez Aristote », pour être trop bref, est de nature à causer quelque surprise au lecteur non aver-

ti : en effet, toute la première partie (livre I, pp. 7-132) est consacrée à une étude minutieuse de la conception aristotélicienne de la science ; et c'est alors seulement, à partir du livre II (pp. 133-274), que se dévoile l'objet précis de ce travail : Le jugement d'existence « dans la science aristotélicienne », et qu'on saisit pourquoi toute cette première partie a dû précéder ! — Les lecteurs de cette revue nous excuseront de ne pas donner une analyse même succincte de ce beau travail ; il est par trop riche pour pouvoir être résumé en quelques lignes. Nous espérons en publier sous peu ailleurs une étude détaillée. Mais pour en laisser entrevoir au moins quelque peu la valeur et l'importance, nous signalerons qu'il reprend à pied d'œuvre et remet nettement au point les interprétations par trop défavorables à Aristote, qu'ont cru pouvoir donner en leur temps de la conception aristotélicienne de la science MM. J. Chevalier (La notion aristotélicienne du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs, Paris, 1916) et L. Robin (passim, mais surtout dans « Aristote », coll. Les grands philosophes, Paris, 1944) et, d'une manière plus atténuée déjà, le P. J. M. Leblond, S. I., dans sa brillante thèse « Logique et méthode chez Aristote » (Paris, 1939). M^elle^ Mansion a été formée à l'école de son oncle, M. le Chanoine A. Mansion, universellement reconnu à l'heure qu'il est comme un des meilleurs interprètes d'Aristote. Marchant résolument dans les voies tracées par ce maître éminent, elle prouve, par des analyses pénétrantes et patientes, qu'Aristote, à travers bien des tâtonnements et des hésitations sans doute, voire même des fautes, dues plus d'une fois à une trop grande dépendance encore de Platon, en est arrivé à une conception de la science — du moins sur le plan théorique — bien nette et bien définie : cette conception marque, vis-à-vis de Platon, non seulement un progrès de systématisation, mais surtout un progrès remarquable de pensée philosophique, aussi bien en profondeur qu'en cohérence, à tel point que les lignes prolongées de cette conception aristotélicienne valent franchement la peine d'être confrontées avec bien des conceptions modernes et contemporaines, bref contiennent des éléments d'une valeur absolument durable! J. De Munter, S. I.

E. VANDERLINDEN. — *Les divers modes de connaissance de Dieu selon Philon d'Alexandrie.* Extrait des Mélanges de science religieuse. Lille, Facultés catholiques, 1947, pp. 285-304.

Même après la remarquable étude de M. Bréhier sur « Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie » (Paris 1910, 2^e^ éd. 1925), on est encore loin de bien connaître la philosophie et la théologie de Philon le Juif. M. Vanderlinden, dans la présente étude, touche avec beaucoup de pénétration à quelques-unes des idées les plus fondamentales de cette philosophie et théologie. Avec textes à l'appui, il expose et interprète successivement la connaissance de Dieu chez Philon : 1° par la tradition, 2° par la raison, 3° dans l'extase. C'est avec raison, nous semble-t-il, qu'il peut conclure que Philon dans ce domaine a su dégager d'éléments disparates, empruntés à diverses écoles de son temps, « une synthèse vraiment unifiée et en somme remarquablement cohérente ». Comme il y a chez Philon encore bien des domaines inexplorés ou insuffisamment mis au point, nous souhaitons vivement à l'auteur de pouvoir continuer ses études et ses publications à ce sujet : il y a là plus d'une lacune à combler dans notre connaissance de la philosophie gréco-orientale ! J. De Munter, S. I.

C. BOYER. — *Sant' Agostino.* Coll. Storia Universale della Filosofia, 12. Milan, Bocca, 1947, 21 × 13 cm., 264 p.

Connaissant à fond les écrits du grand docteur et toute l'immense littérature afférente, auteur lui-même d'ouvrages importants, historiques et systématiques, sur la philosophie de saint Augustin, le P. Boyer était tout indiqué pour rédiger ce volume de la « Storia Universale ». Il s'est acquitté de sa tâche avec la maîtrise qu'on lui connaît : information complète, valeur

scientifique de son herméneutique, clarté dans l'exposition, goût sobre, sympathie aussi et vénération pour son héros, telles sont les qualités saillantes de l'ouvrage que nous avons sous les yeux. — Le chapitre le plus remarquable, à notre avis, est celui sur l'illumination. C'est aussi celui où le Père est le plus personnel. Son interprétation pourtant nous paraît aller à l'extrême limite du possible : il vise en somme à faire de saint Augustin, en matière de connaissance, un péripatéticien inconscient. La lumière qui nous fait connaître serait celle, interne à l'intellect humain, qui abstrait du sensible : si saint Augustin n'a pas dit cela formellement, il faut admettre que c'est bien ainsi qu'il l'entendait, sans quoi sa doctrine eût été incohérente. C'est dans le même sens qu'on nous interprète sa pensée concernant la nature de l'âme, spirituelle mais intimement unie au corps ; au fond d'ailleurs il s'agit bien du même problème. Cette interprétation, qui vise manifestement à rapprocher saint Augustin de saint Thomas, un peu à la manière de M. De Wulf, est très ingénieuse, mais nous laisse hésitant. L'aveu que, par cette illumination, saint Augustin explique bien nos idées transcendantales, mais non les universelles, est déjà un indice que la note a été forcée ; et il semble qu'il y en ait d'autres. Que saint Augustin n'ait admis ni la vision en Dieu, ni l'illumination simplement transcendante, comme l'ont cru les Malebranche, les Grabmann, les Portalié, tant d'autres, le P. Boyer a le mérite de le prouver clairement, textes à l'appui ; qu'il ait su éviter toutes les apories découlant de son néo-platonisme original et jamais renié, c'est ce qu'on ne nous a pas montré ; et eût-il pensé tacitement une abstraction directe des espèces, qu'il fût tacitement tombé dans une nouvelle incohérence. Et le dernier mot, croyons-nous, est bien qu'il n'aurait pu, en noétique platonicienne, débrouiller le problème des rapports exacts entre intelligence et sensibilité.

J. Defever, S. I.

SAINT ANSELME. — *Oeuvres Philosophiques*. Introduction et traduction de Pierre Rousseau. Bibliothèque philosophique, Paris, Aubier, 1947, 19 × 12 cm., 352 p.

Ce recueil contient le « Monologion », le « Proslogion », le « de Veritate », le « de Libero Arbitrio », le « de Concordia », le « de Voluntate ».

L'introduction générale (p. 7-67) rappelle le milieu intellectuel et social du XI^e^ s. Quant à la doctrine, le fondement de la pensée anselmienne est l'idée de « rectitude ». On se gardera bien d'isoler la théodicée du Monologion et du Proslogion de la conception augustinienne de la connaissance du « de Veritate ». D'ailleurs, « les plus justes (parmi les interprétations de l'argument dit ontologique) sont sans doute celles qui tiennent compte de sa vie spirituelle et de la compénétration profonde de ses idées philosophiques par sa vie religieuse. La complexité du chapitre premier est un symbole à ne jamais oublier dans la lecture du « Proslogion » où, plus encore que dans le « Monologion », l'âme pousse la pensée » (p. 54).

L'auteur a préféré une version plus littérale à une version trop libre. On le félicitera d'avoir rendu plus accessible à ses contemporains la pensée du « père de la Scolastique » et de n'avoir pas trop cherché à faire le départ entre la philosophie et la théologie dans le choix de ses œuvres. La Bibliothèque philosophique est décidément une heureuse entreprise.

J. Gilbert, S. I.

J. H. E. J. HOOGVELD. — *Inleiding tot Leven en Leer van St. Thomas van Aquino*. 4^e^ édit., Utrecht, Dekker et Van de Vegt, 1946, 24 × 16 cm., 222 p. Prix : 100 frs belges.

En se chargeant de rééditer, une fois de plus, l'ouvrage de son maître défunt, le Professeur van den Berg a voulu en respecter scrupuleusement la pensée, tout en le perfectionnant et l'adaptant sur quelques points. Il a mis la bibliographie à jour, amplifié la vie de S. Thomas et l'histoire de son œuvre, remanié pour le fond les chapitres concernant l'ontologie générale

et la théodicée, et pour la forme la partie doctrinale tout entière, ceci dans le but de la rendre accessible à l'intellectuel non spécialisé. Nous estimons qu'il a parfaitement atteint ses objectifs. La réédition offre au public hollandais et flamand une initiation, scientifique et technique, complète, en termes clairs et abordables, basée sur des textes nombreux, bien choisis et interprétés. Nous lui souhaitons tout le succès, et au delà, qu'ont connu les premières éditions.

J. Defever, S. I.

Joseph LEGRAND, S. J. — *L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas*. Coll. Museum Lessianum. Section philosophique, nos 27 et 28, 2 vol., Bruxelles, L'Edition Universelle ; Paris, Desclée de Brouwer, 1946, 23 × 15 cm., 280-306 p. Prix : 250 frs belges.

Voici une présentation du thomisme à la fois très neuve et très fidèle à la « vraie » pensée de saint Thomas. Sans doute, la composition de l'ouvrage n'est pas parfaite. Redites, longueurs, chevauchements. Mais la disposition de l'ensemble est harmonieuse, le style vivant, limpide et d'une sobre élégance. L'exposé est d'une remarquable objectivité. Le choix des citations, parfois trop abondantes, est judicieux. Le centre de perspective adopté par l'auteur est bien celui de saint Thomas. Mais le plus grand mérite du P. Legrand nous paraît être d'avoir bien lu, d'avoir lu en « écoutant » comme saint Thomas lui-même écoutait saint Augustin et comprenait à la fois ce qu'Augustin voulait dire et ce qui est la vérité : « ut profundius intentionem Augustini scrutemur et quomodo se habeat veritas circa hoc » (De Sp. Cr., 8, 10).

Sans rien avoir de la technique moderne, les commentaires de saint Thomas sur Aristote ou sur Denys n'en sont pas moins fidèles et pénétrants. Il semble qu'un commerce loyal et prolongé avec le maître ait imprégné le P. Legrand de sa pénétration et de sa fidélité, malgré l'appareil parfois insuffisamment scientifique de son étude (la bibliographie, en particulier, est incomplète. Le Père le reconnaît lui-même). Le premier tome étudie l'univers, le grand tout dont les êtres sont des parties. Ce tout est immanent aux esprits comme objet de connaissance et d'amour. Il est immanent à tous les êtres créés par l'exercice de la causalité finale et efficiente. Le deuxième tome examine les relations que l'homme soutient avec l'univers. Celui-ci agit sur l'homme, sur sa connaissance et sur son vouloir. L'homme agit sur l'univers. Son influence atteint l'univers matériel. Elle atteint aussi la connaissance des autres personnes et leur amour. Cet exposé jette une vive lumière sur le point central de la métaphysique thomiste. Nous voudrions attirer ici l'attention sur la conclusion de l'ouvrage. Elle insiste avec infiniment de raison sur la situation de l'homme dans l'ensemble de l'univers. Toute action humaine contribue au bien de l'humanité en général et manifeste la personne au sein de la société des esprits. Le Père accorde cependant que, dans ses décisions libres, l'homme est totalement soustrait à la coopération de l'univers. Il est la seule cause créée de la détermination qu'il se donne. C'est, je pense, trop concéder. Sans doute, dans son acte libre, l'homme agit pleinement par lui-même. Mais, loin de s'en dégager, il assume plus intimement que jamais, en la dominant, la coopération de l'univers matériel.

La conclusion souligne encore l'importance des anges et de leur influence sur les actions humaines. Or, cette influence s'exerce aussi sur les corps et sur la forme substantielle de ceux-ci. Le Père Legrand pose ici un embarrassant problème : dans quel sens les anges sont-ils des « formes séparées » ? Saint Thomas ne doit-il pas, logiquement, leur accorder, vis-à-vis de la matière, une dépendance « extrinsèque, mais réelle », analogue à celle de l'âme humaine à l'égard de notre corps ? Pour résoudre la question, les historiens devront éclaircir au préalable le problème difficile des influences historiques, en particulier des influences platoniciennes qui se font sentir dans le système philosophico-théologique de l'angélologie thomiste.

La synthèse brossée par le P. Legrand sera sans doute vérifiée, précisée,

parfois peut-être corrigée par les études ultérieures qu'elle aura rendues possibles. Mais son auteur gardera toujours le double et rare mérite d'avoir défriché un terrain quasi inexploré et d'avoir su pénétrer, sans se tromper de route, jusqu'au cœur du pays qu'il voulait découvrir. A. Hayen, S. I.

V. J. BOURKE. — *Thomistic Bibliography. 1920-1940.* The modern Schoolman ; supplement to vol. XXI. St. Louis, The modern Schoolman, 1945, 23 × 15 cm., VIII-312 p.

En 1921 les Pères Mandonnet et Destrez publiaient une excellente bibliographie thomiste, couvrant les vingt premières années du siècle et comprenant plus de 2.000 titres.

L'ouvrage de M. Bourke en est le supplément pour les vingt années suivantes ; supplément rendu nécessaire par l'abondance de la littérature thomiste parue au cours de cette période ; les quelque 5.600 titres mentionnés en font foi et encore M. Bourke prétend-il ne pas être exhaustif ! A vrai dire cependant cette bibliographie n'est thomiste que dans un sens assez large. Car à côté d'œuvres qui s'occupent directement de l'Aquinate, on en trouve d'autres (celle d'Otto Karrer p. ex. : Le sentiment religieux dans l'humanité et le christianisme) qui ne se rattachent à S. Thomas que par le lien ténu de citations accidentelles. Quoi qu'il en soit, ce livre, excellemment présenté et imprimé, rendra de grands services au chercheur, submergé par le flot des études consacrées au docteur commun. J. Gonsette, S. I.

H. SEROUYA. — *Spinoza, sa vie, sa philosophie.* Paris, Albin Michel, 1947, in 8°, 256 p., 32 héliogravures. Prix : 270 frs franç.

Cette nouvelle édition d'un ouvrage paru en 1933 s'en distingue par trois nouveaux chapitres dont deux importants : une introduction sur l'aspect général de la pensée de Spinoza, la philosophie religieuse (pp. 117-172) et la politique (pp. 172-244). Le ton de ce panégyrique est parfois légèrement agaçant et le style laisse à désirer, mais « La vie tourmentée » de Spinoza est illustrée avec goût et elle réussit à convaincre le lecteur de prendre un contact direct avec l'œuvre.

Très peu connue, la philosophie politique est exposée avec ampleur parce qu'elle présente un intérêt d'actualité, Spinoza mettant en lumière la valeur de l'individu et insistant sur le rôle de la liberté, particulièrement dans le régime démocratique. Le chapitre sur les sources du Spinozisme garde un réel intérêt. J. Gilbert, S. I.

CONDILLAC. — *Oeuvres Philosophiques.* Corpus général des philosophes français. Auteurs modernes, tome XXXIII. Paris, Presses universitaires de France, 1947, in-4°, XXX-782 p.

Ce volume, que complétera un second, comprend l'Essai sur l'origine des connaissances humaines, le Traité des systèmes, le Traité des sensations et son extrait raisonné, le Traité des Animaux, le Discours de réception à l'Académie et le Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme. Ce dernier est incomplet : on a exclu l'« Histoire ancienne » et l'« Histoire moderne », sauf les pages qui traitent de l'histoire de la philosophie et du mouvement des idées. Tout en comprenant les raisons pratiques de pareille décision, nous la regrettons. Le texte est celui de la grande édition de 1798 revu et corrigé par l'auteur. Toutes les variantes ont été relevées et indiquées en notes, dans un apparat critique qui fait connaître le texte de l'édition princeps. Les corrections de 1798 ont été vérifiées sur les manuscrits, ce qui s'est avéré très nécessaire. Les éclaircissements historiques que le texte appelle sont donnés en note. La présentation sur deux colonnes est très belle et la compétence bien connue de l'éditeur, M. G. Le Roy, vaut au lecteur une intéressante introduction (VII-XXXVI) sur la vie de Condillac, le développement de sa pensée et son influence. Ce premier volume

du Corpus laisse bien augurer de la série des Auteurs modernes qui comblera une lacune de l'édition française. Le choix de Condillac comme prémices de cette entreprise nous paraît heureux au moment où les travaux consacrés à Maine de Biran rendent justice à celui que les manuels réduisent trop souvent à la portion congrue. Heureuse « réhabilitation ».

J. Gilbert, S. I.

G. W. F. HEGEL. — *Les Preuves de l'Existence de Dieu.* Trad., introd. et notes de H. Niel. Bibliothèque philosophique. Paris, Aubier, 1947, 19 × 12 cm., 256 p.

Le traducteur a publié en 1945 une excellente introduction au système dans sa thèse sur la médiation. On lui doit de verser au dossier de la pensée religieuse de Hegel ce nouveau et important document. Les interprètes marxistes font de Hegel un penseur essentiellement athée. La droite hégélienne a vu en lui un soutien de la théologie chrétienne. Selon Niel, à son point de départ, la pensée de Hegel serait essentiellement d'ordre religieux et, jusqu'à la fin, Hegel serait resté fidèle à cette source première bien que, par une trahison profonde mais subtile, il s'en soit peu à peu écarté. Le recueil contient, selon la version de Lasson, le texte de seize conférences rédigées en vue du semestre d'été de 1829, plus « de la critique kantienne de la preuve cosmologique » et les exposés des preuves « téléologique » et « ontologique ». Malgré l'exemple de M. Hyppolite, le traducteur n'a pas voulu recourir à des néologismes et reconnaît, de ce fait, la difficulté de tracer la limite entre la traduction et le commentaire, une version littérale se révélant à peu près incompréhensible. Le texte allemand n'a pas, selon lui, dépouillé toute son ambiguïté. Une excellente introduction (pp. 11 à 27) sur « Hegel et le problème de Dieu » fait regretter l'absence d'une note bibliographique détaillée.

J. Gilbert, S. I.

C. OTTAVIANO. — *Critica dell' idealismo.* Coll. Problemi d'oggi, serie 3a, vol. 1°. 2e édit., Padoue, Cedam, 1948, 26 × 18 cm., 212 p.

Très conscient des ravages que l'idéalisme cause dans les esprits, l'énergique directeur de « Sophia » a entrepris de le démasquer et de le réduire à l'absurde. Il l'attaque sur onze points, lui tendant de toutes parts ses dilemmes, et l'emprisonnant dans de multiples contradictions, pour le dissoudre finalement dans l'absurde et le ridicule. Tout idéalisme est essentiellement immanentisme, et tout immanentisme fait un usage à la fois nécessaire et absurde de notions comme : sujet, objet, acte de penser, moi transcendantal, absolu, etc. Et précisément par sa prétention à être un spiritualisme, il finit toujours par coïncider avec le matérialisme. Une stratégie consommée se déroule ici sous nos yeux, nous assistons au déploiement d'une logique puissante et implacable, qui plus d'une fois semble atteindre l'idéalisme au cœur, comme lorsqu'elle décèle la contradiction qu'il y a pour le sujet absolu à se scinder en sujet et objet.

Avouons-le : cette dialectique brillante et vigoureuse, nous doutons qu'elle soit efficace. — Tout d'abord le premier des arguments, celui auquel manifestement l'auteur attache le plus d'importance, est sujet à caution. Il prétend étouffer le germe même de l'idéalisme. Ce germe, c'est la croyance au phantasme et à l'idée psychologique. Aristote, imprudemment, a repris celle-ci aux conceptions populaires. Or M. Ottaviano professe, à la suite de son maître Orestano, qu'il n'y a ni phantasme ni « species ». La connaissance résulterait d'un contact physique de l'objet se joignant au sujet « comme une quantité d'être à une autre » : de la sorte le réalisme est d'évidence immédiate, et l'idéalisme s'évanouit. Et l'on reste conséquent lorsqu'on s'applique à réduire les jugements synthétiques à priori de Kant à de pures analyses. Mais le moins qu'on puisse dire ici, c'est que tout le monde n'admettra pas un tel empirisme. Et beaucoup trouveront en outre que, si l'argument valait, il prouverait vraiment trop. Non seulement l'idéalisme absolu

se trouverait écarté, mais encore la dose légitime d'à-priori, de nécessaire, tranchons le mot : de science, sans laquelle le réalisme d'un S. Thomas lui-même s'évanouirait en une poussière inconsistante de phénomènes.

Et puis, la stratégie de M. Ottaviano nous semble avoir le défaut de diviser pour vaincre : tactique recommandée sur les champs de bataille, mais qui, transportée sur le terrain des idées, a pour effet qu'on ne rencontre pas l'ennemi, et qu'il vous échappe. Un système ne consiste pas seulement en un certain nombre de notions ; il en est encore une unité originale et vivante. L'idéalisme en particulier est animé d'un certain esprit, vivant d'une méthode propre, épanoui en une systématisation telle, qu'elle lie tous ses éléments, les justifie les uns par les autres, les soustrait à l'étreinte de dilemmes « abstraits ». C'est cette unité même qu'il s'agit de tuer. Et à cet effet il faudrait commencer par en faire un exposé rigoureux. Or, malgré quelques citations, M. Ottaviano ne nous a présenté ni Fichte, ni Gentile dans leur systématisation propre. Ni même Berkeley, auquel il s'en prend de préférence, et qui pourtant n'est pas strictement idéaliste, qui même, à notre avis, garantit mieux la transcendance divine que ne le fait par exemple un Descartes. Quant à Hegel, l'idéalisme absolu en personne, nous ne le voyons même pas cité. Dans ces conditions, on a beau dénoncer à plusieurs reprises la contradiction flagrante qu'il y a à dire deux choses simultanément identiques et distinctes entre elles : le trait n'atteint pas Hegel. Dans le tissu concret d'une doctrine il peut y avoir des manières pensables et viables d'unir identité et distinction. C'est ainsi qu'en thomisme un composé d'acte et de puissance est à la fois identique et non-identique à lui-même et à tout autre composé semblable, et nous n'y voyons rien qui offusque la saine raison. Pour faire voir que l'identité des contradictoires, telle que l'a professée Hegel, est absurde, il faudra donc la suivre jusque dans l'inspiration concrète dont elle procède. On nous dit que les idéalistes partent de la coexistence, dans la conscience, du moi et de ses modifications, et de là, sans plus, concluent que le moi produit ses modifications — ce qui serait évidemment arbitraire. Mais lisez Fichte ou Hegel, et vous verrez que cela se présente tout autrement, que le « latius hos » ne s'étale pas ainsi dans le texte, et même que la conclusion est dûment appuyée au principe de l'unité suprême qu'exige notre raison. Ce principe, à dire vrai, ne saurait se réfuter. Il faudrait seulement démontrer — et nous ne voyons pas que notre auteur l'ait fait — que l'unité suprême est transcendante à la raison elle-même : alors seulement il devient illogique de conclure à la création, par le moi, de ses modifications. En un mot la critique que fait de l'idéalisme M. Ottaviano nous paraît trop extérieure à ce qu'elle critique. Elle convaincra assurément ceux qui sont déjà établis dans le réalisme, et en ce sens elle fera travail très utile de prophylaxie. Mais un idéaliste, croyons-nous, ne se sentirait nullement atteint. Il n'est qu'une méthode efficace pour réfuter un système tel que l'idéalisme : s'y introduire et le penser jusqu'au bout et jusqu'au delà de lui-même. Alors apparaissent et les éléments de vérité que toujours il contient, et ses contradictions. On le réfute en le dépassant, et le dépasser, c'est déboucher sur la philosophie vraie.

J. Defever, S. I.

H. GOUHIER. — *Les conversions de Maine de Biran.* Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1948, 25 × 16 cm., 440 p.

On peut présenter une doctrine comme un système d'idées ou comme l'histoire d'un esprit. La nature même du Biranisme appelait un troisième mode d'exposition. Biran est l'homme d'un seul livre — le Mémoire, l'Essai et les Nouveaux Essais — et, ce livre, il ne l'a jamais écrit, surtout parce que sa philosophie ne fut jamais assez achevée pour lui permettre d'en publier le commencement. Solitaire, Biran ne fut pourtant pas un isolé. Il a besoin d'être excité par les idées d'autrui et ajoute ses réflexions à celles rencontrées en chemin. De là l'idée de montrer le Biranisme se formant au cours de « dialogues » décisifs avec Rousseau d'abord, avec

Condillac et Bonnet, puis avec Cabanis et Destut de Tracy jusqu'au moment où l'idéologie devient trop subjective pour être celle d'un idéologue, avec Descartes, Leibniz et Kant lorsque la psychologie atteint l'absolu, avec les Stoïciens, avec Pascal, avec Fénelon au cours du nouvel « Itinerarium mentis in Deum ». Les sept « chapitres » sont autant d'« essais ».

Evolution ou création, il faut choisir. La philosophie de Biran est une « création continue » parce qu'elle est une « succession discontinue de découvertes ». « Christophe Colomb de la Métaphysique », son voyage n'est jamais terminé : il y a toujours un fait nouveau qui arrête la publication de son livre. Biran chemine d'expérience en expérience : multiples intuitions également originelles dont chacune imprime à la pensée un mouvement de « conversion ». L'Asclépiade, le paroissien du Vicaire savoyard (car « s'il parlait comme l'Imitation et s'il ignorait le catéchisme, c'est la faute à Rousseau »), l'humaniste enfin le portent également vers le projet de rendre scientifique la connaissance de l'homme qui deviendra pour la morale ce que la physiologie est pour la médecine. C'est là un vœu de toute conscience qu'éclairent « les lumières ».

Selon le « prépositivisme » contemporain du préromantisme, la métaphysique est une réflexion sur les sciences et l'esprit qui les construit. Malgré la divergence de leurs itinéraires, le fondateur de la psychologie et celui de la sociologie sont de la même famille. L'avènement de la science de l'homme rend pour Biran la métaphysique positive et permet à Comte de fonder la philosophie positive. Ici et là, l'humain est autre que le biologique. Biran lui ajoute un « homme intérieur » où l'adjectif introduit un principe hyperorganique, exigeant une observation subjective ; Comte lui superpose l'« homme social » où l'adjectif introduit la notion de civilisation exigeant une méthode historique.

Pour Biran, avec l'opposition entre subjectif et positif disparaît celle entre « spirituel » et « positif », et une telle philosophie sera spiritualiste en tant que positiviste. La science de l'homme total doit éliminer aussi bien la religiosité romantique que le positivisme scientiste. Le drame de Biran se confond avec la signification historique de son œuvre : c'est d'être resté homme du XVIII[e] siècle au moment même où il devait penser contre l'image de l'homme dans laquelle se complaisait le XVIII[e] siècle, c'est d'avoir voulu fonder la « physique expérimentale de l'âme » sans renoncer aux « lumières ». Cette très belle étude forme avec les études sur « Comte et la formation du positivisme » un diptyque dont la contemplation est indispensable à l'intelligence de la genèse du XIX[e] siècle. Puisse-t-il être un avertissement à ceux qui, trop facilement, classent philosophes et philosophies.

J. Gilbert, S. I.

V. SOLOVIEV. — *Crise de la philosophie occidentale* (1874). Introduction et traduction par Maxime Herman. Bibliothèque philosophique. Paris, Aubier, 1947, 19 × 12 cm., 157-224 p.

Cette dissertation de maîtrise soutenue à Saint-Pétersbourg en 1874 — l'auteur avait vingt et un ans — porte un sous-titre significatif : « Contre les positivistes ». Suivant deux courants divergents — de Descartes à Hegel et de Bacon au Positivisme de Comte, — le rationalisme occidental aboutit à la destruction de la Métaphysique. Schopenhauer et surtout E. von Hartmann représenteraient deux tentatives imparfaites pour sortir de l'impasse. Les chapitres 3 à 5 soulignent l'inaptitude de tout formalisme à fournir une morale. Prenant ainsi nettement position contre une tendance alors dominante en Russie dans les milieux intellectuels, Soloviev faisait siennes plusieurs idées du slavophilisme de Kiréévski (1806-1856) et de Khomiakov (1804-1860) plaçant la vieille orthodoxie russe au centre de leurs doctrines. La perfection logique de la forme occidentale doit s'unir à la plénitude du contenu des méditations spirituelles de l'Orient. Après la crise rationaliste, phase nécessaire de l'évolution, la pensée reviendra enrichie à l'unité de la foi ancienne.

En appendice, une critique de la loi d'A. Comte des trois états. Celle-ci vaut pour les phénomènes externes mais non comme loi générale de toute l'évolution intellectuelle. L'introduction du traducteur fait vivement désirer ses études solovéennes. J. Gilbert, S. I.

Les Etudes Bergsonniennes, n° 1 : F. DELATTRE. — *Bergson et Proust ;* H. GOUHIER. — *Maine de Biran et Bergson ; Chroniques.* Paris, Albin Michel, 1948, 19 × 14 cm., 224 p. Prix : 180 frs franç.

Ce volume inaugure une série de recueils qui seront publiés, chaque année, par l'« Association des Amis d'Henri Bergson ». Ces études visent non seulement à faire la synthèse exacte des résultats de la recherche bergsonienne mais aussi à soumettre la pensée et la méthode de Bergson à la critique la plus loyale. Dans « Accords et Dissonances », Floris Delattre montre le rôle essentiel de la durée concrète et de la mémoire spontanée dans le roman psychologique. Proust serait un bergsonien par affinité mais capricieux et intermittent, avant tout artiste et s'exagérant l'originalité de son interprétation de la mémoire.

Henri Gouhier (pp. 131-173) démontre en s'appuyant sur un ensemble de textes précis, que Biran est devenu le maître de Bergson au moment où celui-ci, tout en reconnaissant en lui un précurseur, ne pouvait plus devenir son disciple.

Les « Chroniques » sont consacrées soit aux commémorations, soit aux cours et conférences, soit aux comptes rendus. « Bergson et Bergsonisme » (Archives de Philosophie, vol. XVII, cahier I) est élogieusement apprécié par Gilbert Maire (pp. 200-213). J. Gilbert, S. I.

W. DILTHEY. — *Théorie des conceptions du Monde. Essai d'une philosophie de la philosophie.* Trad. franç. par L. Sauzin. Coll. Bibliothèque de Philos. Contemp. Paris, Presses universitaires de France, 1946, 23 × 14 cm., 332 p. Prix : 260 frs franç.

Après nous avoir donné naguère la traduction tant attendue de l'« Introduction à l'étude des sciences humaines » (1883), la Bibliothèque de Philosophie Contemporaine rend un nouveau service en livrant au public français la dissertation sur « La conscience historique et les diverses façons de concevoir le monde ». Ce brouillon renferme plusieurs rédactions où l'on voit la tâche que Dilthey se proposait au début prendre toujours plus d'ampleur. On y a joint l'article paru en 1911 : « Les différents types que revêtent les conceptions du monde et de la vie. Comment ils se développent au sein des systèmes métaphysiques » (pp. 93-152). Viennent ensuite les compléments manuscrits et addenda à ces deux œuvres (pp. 153 à 213 et pp. 214 à 287) et les notes du traducteur (pp. 287-326). La présentation des notes est certes un peu touffue, mais on ne reprochera pas à leur auteur d'avoir voulu sauver, autant que possible, l'intelligence de la genèse des idées de Dilthey. Regrettons l'absence d'une notice biographique et bibliographique et d'un lexique des principaux termes allemands. J. Gilbert, S. I.

W. DILTHEY. — *Le monde de l'esprit.* Trad. franç. par M. Remy. Coll. Bibliothèque philosophique. Paris, Aubier, 1947, in-8°, 421 et 322 p.

Outre quelques documents autobiographiques, ce recueil comprend une série d'essais et de traités concernant le fondement des sciences morales. Le tome I comprend entre autres : De notre croyance à la réalité du monde extérieur (1890), Idées concernant une psychologie descriptive et analytique (1894), Contribution à l'étude de l'individualité (1895-96), l'Essence de la Philosophie (1907). Le tome II : Essai d'analyse de la conscience morale (1897). L'imagination poétique. Eléments d'une poétique (1887), Les

trois époques de l'esthétique moderne et la tâche qui lui incombe aujourd'hui (1892), etc... Le traducteur y a joint un lexique des principaux termes allemands cités dans les notes et une brève préface explique les principes qui l'ont guidé : « permettre au lecteur de reconstituer certains concepts intraduisibles par un terme unique et de vérifier la traduction des termes ambigus ». Regrettons l'absence de toute notice sur Dilthey et son influence en Allemagne. On pourra recourir à « L'Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine » par R. Aron. Souhaitons que le public français dispose bientôt de traductions des principales œuvres de Rickert, Simmel et Windelband. Elles stimuleront les études de philosophie critique de l'histoire. J. Gilbert, S. I.

Paul ORTEGAT. — *Intuition et Religion. Le Problème existentialiste. Bibliothèque philosophique de Louvain.* Paris, J. Vrin, Louvain ; Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947, 24 × 17 cm., 248 p.

Livre éclairant, attachant. Langue sobre, chaude, sereine et harmonieuse. En recommandant sans hésiter cette étude du primat de l'existence, de l'intuition et de la liberté sur l'essence, la dialectique et la nécessité, nous n'aborderons pas la question fondamentale qu'elle soulève : une « philosophie » de la religion est-elle possible ? N'est-elle pas nécessairement une « théologie » implicite, chrétienne ou rationaliste ?

Trois parties divisent cet ouvrage. La première, historique, expose les théories fondamentales de l'intuitionnisme et leur application religieuse. La seconde critique la valeur et montre les lacunes de ces théories et de leur application. La dernière, constructive, esquisse un réalisme personnaliste équilibré, vrai, écho fidèle de la grande tradition philosophique.

La pensée du Père est souple et nuancée. On l'admirera, par exemple, dans la présentation de Jaspers (comparez les pp. 45 et 82). Vigueur et lucidité dans l'exposé de l'intuitionnisme et dans la discussion de son insuffisance : « La théorie intuitionniste peut plaire à des croyants qui s'essayent à croire, à des instables qui communient à Dieu dans l'instant éphémère... La philosophie moderne a voulu rendre l'homme intime à Dieu et proche de lui-même ; et lourdement, sans voir la portée de ce geste maladroit, elle a renoncé à une philosophie de l'être... et l'homme s'est aliéné à lui-même comme il s'est aliéné à Dieu » (pp. 182 et 232-233).

La vigueur de la critique n'empêche pas la bienveillance d'éclairer, en particulier, l'attitude des existentialistes, « ces nihilistes qui s'estiment apparentés à la mort et qui entonnent encore un hymne à la liberté ; elle est le dernier lien qui les raccroche à l'être, et ce lien, ils ne le rompent pas » (p. 57). Cette vigueur, parfois, fléchit et ne poursuit pas l'erreur jusque dans sa racine. Nous aurions souhaité, par exemple, une critique plus poussée de la conception existentialiste ou idéaliste de la liberté (p. 137). Le Père ne montre pas assez que cette conception part d'un refus latent de reconnaître à l'homme une liberté d'option morale en fonction de l'absolu. Par le fait même, la bienveillance se fait moins lucide et ne découvre pas toute la solidité du lien de liberté qui rattache encore les existentialistes à l'être.

Le « réalisme personnaliste » du P. Ortegat semble inspiré par la philosophie de Blondel, si proche de l'existentialisme métaphysique qu'avec une incontestable vérité, M. Gilson et le P. de Finance soulignent chez saint Thomas.

Comme le philosophe d'Aix, en effet, le Père part de la vie, du « vouloir-être primordial » (p. 105). Comme Blondel — et, ajoutons-le, comme Aristote, saint Thomas... et Hegel lui-même — il est délibérément réaliste : « Une existence se constate... Le but de la philosophie n'est pas de faire jaillir le réel de l'idée, mais de prendre conscience, par la réflexion, de l'intuition fondamentale de l'esprit » (p. 106).

Son réalisme, cependant, reste peut-être encore prisonnier de l'essentialisme lorsqu'il s'efforce (p. 231) de reconnaître que « l'être se constitue par

l'interférence de la pensée et de l'acte dans l'être » (n'est-ce pas vouloir « faire jaillir le réel de l'idée » ?...), cette crainte se confirme p. 117. Le Père prétend dépasser l'existentialisme de G. Marcel, etc., « en intégrant l'existence dans la structure qui la détermine ». N'est-ce pas là penser l'existence comme « l'essence de l'acte d'exister » ?

La difficulté que nous nous permettons de signaler serait peut-être levée si l'on définissait de manière plus précise la corrélation très étroite que le P. Ortegat établit entre les couples essence-existence ; objet-sujet ; nécessité-liberté (pp. 5, 146, 231). A. Hayen, S. I.

G. MARCEL. — *La métaphysique de Royce.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1945, 19 × 12 cm., 228 p.

Ce volume reproduit, à quelques détails près, le texte de quatre articles que publia la Revue de Métaphysique et de Morale en 1917-1918. Présentation et analyse très sympathique de la doctrine du philosophe américain. On y devine ce que Royce a pu suggérer à Marcel, notamment dans l'étude de la relation du « toi » et du « lui ». R. Troisfontaines, S. I.

M. DUFRENNE et P. RICŒUR. — *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence.* Préface de Karl Jaspers. Coll. « Esprit », La condition humaine. Paris, Edit. du Seuil, 1947, 22 × 15 cm., 400 p.

Cet exposé de la philosophie de Jaspers, accompagné d'une critique judicieuse, est tout à fait remarquable. En prenant pour guide l'œuvre centrale du penseur allemand, sa « Philosophie » parue en 1932, les auteurs ont réussi à dégager les grandes lignes de sa doctrine et à faire apparaître avec netteté la démarche de sa métaphysique avec les grands thèmes auxquels elle s'accroche. Thèmes existentiels, qui s'opposent aux catégories kantiennes : ce sont la liberté, la communication, les situations telles que la mort, la souffrance, le combat, la faute. Jaspers les interprète dans un autre sens que Heidegger, et les auteurs n'ont pas manqué de souligner les divergences. Ces divergences dérivent d'une différence fondamentale : la philosophie de Heidegger est tout entière inspirée par l'absence du divin ; celle de Jaspers est dominée par la présence du divin ou de la « Transcendance ». Néanmoins la philosophie de Jaspers n'est pas une philosophie religieuse : elle s'éloigne de la religion qu'elle condamne. Et par là elle s'engage dans une voie sans issue ; Jaspers lui-même reconnaît aboutir à des contradictions qu'il estime inévitables. C'est qu'il a mis à nu une déchirure et ne peut trouver une conciliation pour la surmonter. La déchirure du péché ne se referme que par le pardon divin, et Jaspers rejette les rapports personnels avec Dieu. Les auteurs ont très bien aperçu cette déficience. Comme exemple actuel de conscience de la faute, ils résument le livre publié par Jaspers sur la culpabilité allemande dans la guerre. Cette illustration par l'actualité termine heureusement l'ouvrage, dont il faut admirer la lucidité et la pénétration.
J. Galot, S. I.

P. RICŒUR. — *Gabriel Marcel et Karl Jaspers.* Paris, Edit. du Temps Présent, 1948, 19 × 12 cm., 455 p.

Après avoir reçu le choc philosophique décisif de la pensée de Gabriel Marcel, Paul Ricœur a étudié les autres contemporains, ce qui nous a valu ce remarquable « Karl Jaspers et la philosophie de l'existence » (Ed. du Seuil, 1947), fait en collaboration avec Mikel Dufrenne durant la captivité. Il revient à l'œuvre qui l'a une première fois éveillé et la découvre nouvelle. Très érudit, mais sans qu'il y paraisse, son volume expose avec une double sympathie les pensées indépendantes, mais si souvent parallèles, de Marcel et de Jaspers. L'auteur a bien marqué leurs points de rencontre et leur divergence fondamentale, sensible surtout dans la conception de la liberté, dont

l'instant d'arrachement, très souligné et permanent chez Jaspers, reste constamment subordonné pour Marcel à la participation, à la communion ontologique. Aussi, alors que Jaspers s'enfonce de plus en plus dans le « paradoxe » de l'existence, Marcel s'efforce de résoudre les antinomies grâce au recueillement du « mystère ». Cette présentation originale de deux philosophies permet de les éclairer l'une par l'autre et de les approfondir.

R. Troisfontaines, S. I.

B. DELFGAAUW. — *Wat is existentialisme ?* Amsterdam, Noord-Hollandse Uitgevers, 1948, 21 × 14 cm., 100 p.

En une brochure élégante, l'auteur, qui est Privaat-docent in existentie-philosophie à l'Université d'Amsterdam, met à la portée du public de langue néerlandaise les récents travaux, surtout français, sur l'existentialisme. Cinq chapitres sur Kierkegaard, Marcel, Jaspers, Heidegger et Sartre et une conclusion, où l'auteur, distinguant nettement la doctrine personnaliste de l'existentialisme et le rationalisme sartrien, montre qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre la philosophie nouvelle et le christianisme.

R. Troisfontaines, S. I.

ASCETISME ET MYSTIQUE

Maîtres et Doctrines

J. A. BIZET. — *Henri Suso et le déclin de la scolastique.* Paris, Aubier, 1946, 23 × 14 cm., 432 p.

Le Bx Henri Suso a été beaucoup étudié, discuté, apprécié en sens divers. Qu'il suffise de rappeler, parmi tant d'autres, les travaux de Preger, Bihlmeyer, Lichtenberger, Mgr Gröber. A son tour, M. Bizet reprend l'examen et la discussion. On peut distinguer trois parties dans son ouvrage. Tout d'abord l'examen de l'épineux problème des textes. Malgré les difficultés auxquelles elle se heurte, il conclut à l'authenticité des écrits allemands réunis dans l'« Exemplaire », non moins qu'à celle de l'« Horologium » latin. Vient ensuite le récit de la vie du bienheureux, qui est surtout l'histoire des cheminements de son âme par les voies mystiques et l'analyse de ses œuvres. La troisième partie est assurément la principale et celle qui tient le plus à cœur à l'auteur. Il s'y efforce de dégager et de préciser les positions doctrinales du mystique. L'entreprise n'est pas aisée. Car l'œuvre de Suso n'a rien d'un exposé méthodique. Sa théologie est une « théologie vécue ». Il n'aimait pas les théoriciens et abhorrait les excès de dialectique où dégénérait alors la scolastique. Mais, comme on le sait, en ce temps où la pensée commençait à s'émanciper et où la ferveur religieuse s'égarait facilement sur des sentiers moins sûrs, son orthodoxie ne laissa pas d'être suspectée. Aussi, s'il ne spécule jamais « ex professo », le souci de mettre en lumière son orthodoxie l'amène-t-il pourtant à déterminer en rigueur sa doctrine. « Hostile aux jeux stériles de la dialectique, écrit M. Bizet, il ne veut être d'aucune école, sinon de celle de la Sagesse. Il excelle à tenir les positions extrêmes avec une franchise d'allure qui donne parfois à ce bienheureux figure d'enfant terrible. Toutefois les censeurs sont finalement contraints de s'incliner devant son « sensus catholicus », témoignage d'une foi sûre d'elle-même » (p. 302). « La sagesse de Suso fut de composer avec la ferveur ambiante, au lieu de la heurter de front en lui opposant de sèches formules dogmatiques. A ces âmes que soulevait une religiosité réelle, encore qu'aberrante, il apportait une doctrine qui restait exaltante, mais rigoureusement épurée et d'une remarquable justesse dans l'art de discerner les nuances et de redresser les erreurs (p. 288). »

R. Lechat, S. I.

Coll. *Les grands témoignages*. Tournai, Casterman, 1948, 19 × 13 cm.

J. WILBOIS. — *Ste Catherine de Sienne*. L'actualité de son message, 278 p. Prix : 69 frs.

L. de LAPEROUSE. — *La vie de Ste Catherine de Gênes*. 134 p. Prix : 42 frs.

I. SANDY. — *Les grandioses visions d'Anne Emmerich*. 144 p. Prix : 42 frs.

M. SAVIGNY-VESCO. — *Lucie Christine. L'ostensoir sous le voile*. 182 p. Prix : 45 frs.

La collection « Les grands témoignages » comptait déjà un « Curé d'Ars », un « S. François de Sales ». La galerie vient de s'enrichir des portraits de quatre grandes mystiques. M. Joseph Wilbois nous présente sainte Catherine de Sienne. Il ne prétend pas faire œuvre d'historien ni d'exégète. La vie et les écrits de la sainte ont été, ces derniers temps, l'objet de recherches critiques très poussées. Partant des meilleurs de ces travaux, M. Wilbois fait revivre sous nos yeux la mystique, la « mamma » entourée du groupe fervent de ses disciples, l'apôtre infatigable des grands intérêts de l'Eglise et de la papauté. Il se livre à une intéressante analyse psychologique du caractère de son héroïne. Mais surtout il expose la doctrine contenue dans le « Dialogue » et dans les « Lettres », « message de paix, de pureté, d'amour », dont il se plaît à souligner l'actuelle opportunité.

De sainte Catherine de Gênes, M. Léon de Lapérouse publie le texte intégral du « Traité du Purgatoire », d'après la traduction française parue à Paris en 1699. Ce petit traité, d'une portée doctrinale remarquable, mérite d'être médité. La sainte y met principalement l'accent sur l'amour ardent de Dieu dont les âmes détenues au Purgatoire sont animées et qui est pour elles à la fois la source d'un indicible bonheur et d'un tourment qui dépasse toute imagination. L'esquisse biographique qui introduit cette publication nous fait admirer dans la sainte un dévouement héroïque d'abord à un mari très peu digne d'elle, puis aux malades les plus répugnants du Grand Hôpital dont elle a assumé la direction pendant trente ans.

Nous nous garderons de mettre Anne-Catherine Emmerich sur le même pied que les deux saintes Catherine de Sienne et de Gênes. L'Eglise n'a pas, jusqu'ici du moins, placé la voyante de Dulmen sur les autels. Et l'on sait que les théologiens sont loin de se trouver d'accord sur le crédit à accorder à ses révélations. Madame Isabelle Sandy n'éprouve, elle, aucun doute. Mais même en reconnaissant la haute vertu de Catherine Emmerich et le caractère surnaturel de ses visions, la préface aurait dû mettre le lecteur en garde contre une interprétation trop littérale de ces récits de la vie et de la passion de Notre-Seigneur. Il serait imprudent d'y chercher, garantie par l'autorité de Dieu, la révélation de détails rigoureusement historiques, inconnus par ailleurs. On se rapprochera, croyons-nous, beaucoup plus de la vérité en reconnaissant dans ces descriptions émouvantes l'effort d'une âme contemplative ardente, amoureuse et douée d'une vive imagination, pour se représenter au concret, comme le conseillent les maîtres de l'oraison, les moindres détails de la vie du Sauveur, effort encouragé et dirigé par Dieu, mais par Dieu respectant, comme il a coutume de le faire, le tempérament propre et le tour d'esprit de sa servante, et s'y accommodant avec une divine condescendance.

Le Journal spirituel de Lucie-Christine, cette femme du monde, éprise d'art, mère de cinq enfants, tout entière à ses devoirs de famille et à ses relations de société, révèle une âme parvenue au plus total détachement d'elle-même, et admise par Dieu aux plus hauts états mystiques. Madame Marguerite Savigny-Vesco en publie de larges extraits, très heureusement choisis. La notice biographique elle-même est tirée tout entière du Journal et en fait de nombreuses citations. R. Lechat, S. I.

JEAN DE LA CROIX. — *Les œuvres spirituelles*. Tome II. Nouv. édit., Paris, Desclée De Brouwer, 1947, 19 × 12 cm., pp. 655-1562.

Un carme parisien du dix-septième siècle, le père Cyprien de la Nativité

de la Vierge, a jadis publié une traduction fort appréciée des œuvres de saint Jean de la Croix. Deux obstacles l'empêchent d'être encore, telle quelle, la traduction idéale pour les lecteurs du vingtième siècle : un ton archaïque et l'inexactitude des originaux espagnols qui ont servi à la traduction du carme parisien. Le Père Lucien-Marie de Saint Joseph s'est efforcé de remédier à ce double inconvénient. Le lecteur français pourra ainsi aborder les œuvres du grand mystique espagnol dans un texte sûr et une langue moderne. Ce second volume contient le cantique spirituel, la Vive Flamme et les opuscules.

Jean Delcuve, S. I.

A. MOLIEN. — *Le Cardinal de Bérulle.* 2 vol., Paris, Beauchesne, 1947, 20 × 15 cm., 392 et 398 p.

Il faut être reconnaissant à l'auteur de nous avoir donné ces 2 volumes sur Bérulle. Ils contiennent surtout un exposé de sa doctrine et un choix des meilleurs textes ; une courte biographie précède, qui a paru nécessaire pour replacer dans leur contexte historique les divers écrits du cardinal. Cette 1re partie est sobre et se limite aux principales étapes et aux grands événements de sa vie. Au reste cette vie, par ailleurs si sereine et si élevée, de l'homme dont saint François de Sales disait : « Il est tout tel que je saurais désirer être moi-même », s'est trouvée mêlée à plus d'un conflit qu'il vaut mieux ne pas réveiller : trop de passion — et non des meilleures — s'est glissée dans ces tristes querelles, pour qu'on puisse se flatter de projeter jamais sur elles une pleine lumière, moins encore de rallier l'assentiment de certains adversaires, qui n'eurent pas toujours le plus beau rôle.

La 2e partie, qui emprunte beaucoup à Brémond et au R. P. Taveau, est une étude consciencieuse de toute la doctrine du Fondateur de l'Oratoire. On y trouvera groupées systématiquement, précisées, au besoin appuyées de quelques textes, toutes les idées théologiques et les tendances spirituelles chères à Bérulle, qui fondaient ses dévotions et son ascèse et qu'il a léguées à l'Oratoire : théocentrisme très accusé où la vertu de religion retrouve toute sa place, aspects du Verbe Incarné qui en renouvellent le culte et soulignent surtout en lui l'Adorateur parfait et les « Etats », programme de vie chrétienne ramenée presque entièrement à l'adhérence à Dieu et aux « Etats de Jésus-Christ ». Tout cela, qui est bien connu, est étudié avec une pénétration et une objectivité, qui rassureront le lecteur, plus que ne le feraient peut-être maintes pages de Brémond, dont l'originalité et l'esprit font parfois appréhender qu'il ne se mêle à ses appréciations une part de subjectivisme.

La 3e partie nous livre une série de textes typiques, choisis dans les œuvres de Bérulle. De ceci surtout il faut savoir gré à A. Molien : Bérulle — qui le niera ? — ne séduit qu'à la condition qu'on ne le lise pas tout entier. Il était opportun d'extraire les perles, enfouies dans les 1.800 colonnes de Migne où le grand écrivain ne peut apparaître qu'abondant et inégal.

Beaucoup de bons chrétiens d'aujourd'hui, voire des prêtres et des religieux, chez qui une conception quelque peu faussée de l'action et de l'apostolat a oblitéré si fort le sens de Dieu, ne liront pas sans utilité ces 2 volumes, qui sont un magnifique témoignage rendu à Dieu et au Verbe Incarné. Au contact d'un homme qui, engagé plus que personne dans le temporel et dans la politique, a vécu à un si haut degré les grandes réalités surnaturelles et a plongé si profondément son regard dans le mystère de Dieu et les « Grandeurs de Jésus », ils apprendront que toute vie chrétienne, si pleine qu'elle soit, se doit à Dieu d'abord au plus intime d'elle-même et trouve en Lui, avec ses joies les plus hautes, son meilleur et son plus substantiel aliment.

V. Le Cocq, S. I.

Ste MARGUERITE-MARIE ALACOQUE. — *Entretiens mystiques.* Adaptation de Noële Roubaud. Introd. de Jérôme et Jean Tharaud. Paris, Spes, 1947, 19 × 12 cm., 156 p. Prix : 100 frs.

Dépouillé de toute érudition et d'une lecture aisée, ce livre constitue une excellente introduction à l'étude du culte du Sacré-Cœur. Il nous retrace l'histoire spirituelle de sainte Marguerite-Marie racontée par elle-même et, en nous conduisant à la source du mouvement religieux le plus extraordinaire de l'époque moderne, il nous met en contact avec la plus haute mystique. J. B.

J. H. NEWMAN. — *Christliches Reifen.* Texte zu religiöser Lebensgestaltung. Coll. Licht vom Licht, n° 6. Einsiedeln. Benziger Verlag, 1946, 20 × 13 cm., 352 p. Prix : br. 8,80 frs suisses ; relié 11,80 frs suisses.

G. CHEVROT. — *Unsere heilige Messe.* Même coll., n° 4, Ibidem, 416 p. Prix : 12,30 frs suisses.

La N.R.Th. a déjà signalé à ses lecteurs l'apparition de la nouvelle collection « Licht vom Licht » destinée à traduire en allemand les principaux chefs-d'œuvre de la spiritualité chrétienne parus en d'autres langues. Voici deux nouveaux ouvrages de cette collection. Le premier est une anthologie de textes newmaniens choisis surtout parmi les sermons et répartis en huit groupes autour de l'idée centrale de la vie mystique. Plusieurs extraits ont été empruntés à des traductions parues précédemment. Le second ouvrage est la traduction du tout récent manuel d'initiation pastorale à la Messe, visant à expliquer le Saint Sacrifice dans sa réalité dogmatique, liturgique et historique en 36 instructions paroissiales. Roger Mols, S. I.

Présence de dom Marmion. Mémorial publié par dom R. Thibaut. Bruges, Desclée De Brouwer, 1948, 23 × 15 cm., 292 p. Prix : 100 frs.

A l'occasion du 25e anniversaire de sa mort, ses fils spirituels ont eu l'heureuse idée de dresser ce mémorial en souvenir de leur vénéré maître. On y trouvera quelques détails biographiques, plusieurs lettres inédites, la réédition d'une ancienne étude de dom Marmion sur le « Symbolisme dans les deux testaments », une belle étude de dom Ryelandt sur les sources de sa doctrine spirituelle. Mais on y trouvera surtout des témoignages ; une foule, une pléthore de témoignages. C'est l'univers catholique tout entier qui, par la plume de ses représentants les plus variés et les plus autorisés, vient déposer le plus impressionnant des réquisitoires ; avec un ensemble parfait, 3 cardinaux, 5 archevêques, 8 évêques, des prêtres et des religieux de tous costumes, des intellectuels et des ouvriers d'usine, des cheftaines et des mères de familles, tous viennent témoigner qu'ils doivent à Marmion un élément essentiel de leur vie spirituelle. Ils sont plus de 200 dont le témoignage a été recueilli ; leur voix s'élève de l'Hindoustan, de Bangkok, de la Martinique, du Canada, de Colombie, d'Espagne, d'Italie aussi bien que de tous les recoins de la France, de la Belgique et de l'Irlande. Rien d'étonnant puisque, à l'heure actuelle, « Le Christ vie de l'âme » atteint le 190e mille, « Le Christ dans ses mystères » le 145e mille et « Le Christ idéal du moine » le 90e mille, sans parler de leurs traductions en 7 ou 8 langues.

Roger Mols, S. I.

ENSEIGNEMENT ET FORMATION RELIGIEUSE

J. DELEPIERRE, S. J. — *Jésus-Christ notre Sauveur.* Coll. « Témoins du Christ ». Tournai-Paris, Casterman, et Ed. de « Lumen Vitae », 21 × 15 cm., 275 p., ill.

Manuel spécialement destiné aux élèves de seconde.

La « première partie » du manuel décrit l'attente du Rédempteur. Témoin des aspirations d'une humanité à la recherche de Dieu, l'élève concevra un

désir plus ardent de connaître et de recevoir le Messie. Quatre chapitres : I. L'humanité à ses débuts. — II. Les temps historiques. — III. Le monde gréco-romain. — IV. Le milieu juif.

La « deuxième partie » est intitulée : l'apparition historique du Christ. Elle débute par l'étude des sources et des données essentielles sur la chronologie de l'enfance. Vient alors un chapitre qui n'a d'autre fin que d'attirer fortement l'attention de l'élève sur le caractère « mystérieux » de Jésus. C'est un immense point d'interrogation : il exige une réponse. Des chapitres très riches se mettent alors à raconter la mission de Jésus docteur, prophète, thaumaturge, prêtre...

« Exspectatio gentium... et salvator earum » : ces mots de la liturgie de l'Avent résument les deux premières parties. La « troisième » nous permet d'apprécier le salut que nous devons au Christ. Nous y apprenons comment Jésus s'empare de tout ce qui est bon dans l'humanité et lui donne un achèvement inespéré.

La première section résume la position des grandes religions devant le problème de Dieu (chap. I), les conclusions de la raison (chap. II : étude des preuves de l'existence de Dieu), les données enrichissantes de la révélation chrétienne (chap. III : la sainte Trinité).

La deuxième section suit une marche semblable : les grandes religions devant le problème de la destinée humaine (chap. I), les conclusions de la raison (chap. II : preuves de l'immortalité de l'âme, de la liberté), les lumières de la révélation chrétienne (chap. III : « Filii in Filio »). Dieu « nous a choisis dès avant la création du monde... nous ayant prédestinés dans son amour à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, nous rendant, par sa grâce, agréables à ses yeux en son Fils bien-aimé » (« Eph. », I, 6). Par sa valeur et son excellente présentation ce manuel sera non seulement un instrument pour le travail scolaire mais un des meilleurs livres d'étude et de lecture sur N.S. auquel prêtres et laïcs aimeront à recourir. P. Ranwez, S. I.

Paul HOFFER, Marianiste. — *Ma foi dans ma vie. Cours synthétique d'instruction religieuse sur la Révélation. Pour les Classes de 2e et de 1re*. Paris, Lanore, 1946, 19 × 14 cm., 448 p.

Ce livre se présente comme un cours synthétique d'instruction religieuse sur la Révélation pour les classes de 2e et de 1re. Depuis la publication de l'œuvre remarquable de M. l'abbé Sullerot « La vie chrétienne », plusieurs auteurs se sont essayés à réaliser à leur tour des « cours synthétiques ». Le R. P. Hoffer a-t-il réussi ?

La présentation du volume est excellente. C'est un gros volume illustré de splendides photos hors-texte. Des extraits de prosateurs ou de poètes en sont le commentaire. Nous regrettons cependant que le rapport n'apparaisse guère entre ces extraits et les photos d'une part et le texte de l'auteur, d'autre part. De très jolis culs-de-lampe, eux aussi, accompagnés d'un texte suggestif, terminent les chapitres. Cette belle présentation constitue le meilleur de l'ouvrage. (Une restriction. P. 289, face au titre : « Une religion de mascarade », nous voyons un hindou dans une pose liturgique de prière).

Autres qualités du volume : la répartition des matières est intéressante, les titres sont suggestifs ; la connexion entre la doctrine et les attitudes chrétiennes est bien marquée. L'auteur se préoccupe de donner non pas seulement des notions, mais d'éveiller la vie chrétienne ; de choisir un vocabulaire suggestif ; d'écarter toute surcharge inutile et de marquer fortement les vérités vitales.

Mais l'exposé de la doctrine et les arguments apologétiques nous paraissent décevants. C'était particulièrement sur ce point que l'ouvrage de M. Sullerot marquait un considérable progrès. Le manuel de M. Hoffer marque sur ce point un recul. Sans doute l'exposé est orthodoxe et la doctrine sûre mais les développements sont banals et les explications parfois simplistes

P. Ranwez, S. I.

L. RETIF. — *Catéchisme et milieux de vie.* Collection Vitalis, n° 23. Paris, Centre national du mouvement chrétien de l'enfance, 1946, 15 × 12 cm., 38 p. Prix : 30 frs franç.

« Un catéchisme à courte vue, écrit l'auteur (p. 11), consisterait précisément à classifier le Catéchisme comme une Œuvre limitée à quelques heures de présence dans un local. Ce serait un catéchisme d'enseignement. « Autrefois... le catéchisme était un problème uniquement d'enseignement. Aujourd'hui, c'est un problème de milieu dont il s'agit ». Il faut grouper dans un même effort de formation chrétienne la famille de l'enfant, les camarades d'école et de jeu, le voisinage. Pas d'éducation cloisonnée, mais un large effort de l'équipe sacerdotale sur un même milieu que l'on pénètre de toutes parts, à tous les âges, en pleine vie. L'auteur étudie les moyens de réaliser ce projet. Tout d'abord, nécessité de la collaboration de catéchistes laïques, ensuite plan d'action pour pénétrer les différents milieux tout en donnant un enseignement adapté qui oriente les enfants vers une vie chrétienne dans leur milieu réel. P. Ranwez, S. I.

Chanoine J. VARRAUD. — *La famille divine.* Manuel d'enseignement religieux. Fasc. 2 : La vie divine en nous. Paris, Lethielleux, 1947, 19 × 13 cm., 128 p. Prix : 60 frs franç.

L'auteur destine son livre aux étudiants d'établissements secondaires ou primaires supérieurs, aux petits séminaristes, aux novices de congrégations enseignantes, aux membres des mouvements d'A.C. L'ouvrage, sous le titre général « La famille divine », sera complet en trois fascicules : le « mystère divin, la vie divine en nous, la vie de l'enfant de Dieu ». Le présent opuscule considère la vie divine communiquée aux âmes par le Christ et les canaux par lesquels elle nous arrive, qui sont les sacrements. Exposé clair et classique. P. Ranwez, S. I.

Abbé A. UTARD. — *Histoire Sainte,* avec illustrations, plans et cartes de Noël Gloesner. Paris, Lethielleux, 1947. 15 × 11 cm., 148 p. Prix : 56 frs franç.

Nouveau petit manuel qui sera favorablement accueilli par les catéchistes chargés d'enseigner une matière délicate aux jeunes de dix à quatorze ans. La principale nouveauté concerne le plan. Au lieu de commencer à la création du monde et de l'homme, l'auteur se borne à raconter l'histoire du peuple élu depuis Abraham, et il met le récit des temps antérieurs dans la bouche de Moïse, instruisant son peuple dans le désert. Cette disposition, qui suit de plus près l'apparition historique des livres sacrés, offre ainsi l'avantage de ne pas préjuger de la part respective d'épopée et d'histoire contenues dans les traditions du peuple élu. Les illustrations, bien que fort sombres, sont aussi fort suggestives : chaque fois une double scène est représentée, une de l'Ancien et une du Nouveau Testament. Ex. : Isaac porte le bois du sacrifice — Jésus porte sa croix ; Joseph vendu par ses frères — Jésus vendu par Judas ; Moïse chef du peuple hébreu — Jésus chef du peuple chrétien ; Le serpent d'airain — la Croix du Calvaire ; Quiconque était dans l'arche fut sauvé — quiconque est membre de l'Eglise est sauvé ; etc...

L'enfant se rend ainsi compte « de visu » de la signification préfigurative des vieux récits sacrés. Roger Mols, S. I.

H. BALTHASAR et J. GILLAIN. — *Emmanuel.* Illustré. Charleroi, Ed. Dupuis, 1947, 32 × 24 cm., 100 p. Prix : 60 frs.

Ce livre aurait pu être un chef-d'œuvre. Il n'est qu'une demi-réussite. Il s'agissait de présenter l'Evangile d'une façon vivante en l'illustrant au moy-

en d'un très grand nombre de vignettes. Le texte correspondant à chacune de ces vignettes serait disposé de telle sorte que le lecteur ait vraiment l'impression de parcourir l'Evangile à la façon d'un film. Le traducteur et le dessinateur ont été à la hauteur de leur tâche. Les textes sont pris tantôt chez un évangéliste, tantôt chez l'autre (les références sont indiquées) et traduits avec fidélité et élégance. Des notes nombreuses et discrètes guident le lecteur. Le dessinateur a réalisé une œuvre de patience, de probité et de piété, avec un respect et un talent qui forcent l'admiration. Malheureusement le metteur en page, en surchargeant les vignettes de textes qui les morcèlent et en cachent maint détail a nui considérablement à l'impression d'ensemble.

On ne peut que regretter qu'un travail de cette valeur n'ait pas été mieux respecté. Tel quel cet album mérite la plus grande diffusion dans tous les milieux et pour tous les âges (à partir de 12 ans). Ne peut-on espérer qu'une prochaine édition soit autrement mise en page ? P. Ranwez, S. I.

Le saint Evangile de Jésus-Christ. Trad. de l'Abbé Garnier. Revision du P. Vermeylen. Paris, Spes, 1948, 19 × 12 cm., 328 p. Prix : 150 frs franç.

Le but de cette publication est de vulgariser la connaissance de l'Evangile en le rendant plus abordable à tous. Les épisodes de la vie du Christ et ses divers enseignements sont groupés suivant un ordre chronologique, et relatés en combinant les quatre évangiles. Cette traduction, mise au point par un professeur d'Ecriture Sainte, est accompagnée de notes explicatives intéressantes, qui contiennent des précisions dogmatiques et des applications à la situation actuelle de l'Eglise. J. Galot, S. I.

Fr. DUHOURCAU. — *Jésus-Christ.* Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 386 p. Prix : 150 frs franç.

L'intérêt, la nouveauté de ce livre est l'agrément de son style et de ses descriptions. L'auteur fait revivre les scènes en suppléant, lorsque le besoin s'en fait sentir, par de discrètes interventions, aux silences de l'Evangile. La portion la moins forte — et heureusement, de loin la plus brève — semble être la partie apologétique disséminée çà et là en quelques rares paragraphes. P. Ranwez, S. I.

R. BASTIN, O. M. I. — *La simple histoire de la Vierge Marie.* Illustrations de Y. Englebert. Tournai, Casterman, 1947, 28 × 23 cm., 48 p. Prix : 60 frs.

Pour les petits de 7 à 10 ans. Plus encore peut-être que le récit dû au talent de conteur du P. Bastin, les aquarelles d'Y. Englebert font le charme de cet album. Elles allient la beauté du coloris à la grâce du dessin. Accessibles aux enfants, elles évitent, la plupart du temps, cet excès de naïveté qui affadit tant de compositions destinées aux enfants. P. Ranwez, S. I.

Fr. DESPLANQUES, S. J. — *Paraboles pour la seconde équipe. Essai de Pédagogie évangélique à l'usage de nos dirigeants.* Action Populaire. Paris, Spes, 1945, 18 × 12 cm., 224 p. Prix : 90 frs franç.

La seconde équipe, c'est-à-dire les chrétiens qui succèdent aux juifs, première équipe à qui la Vigne de l'Eglise avait été confiée. A cette « seconde équipe » et tout spécialement aux jeunes dirigeants des mouvements d'Action catholique, l'auteur présente les Paraboles de l'Evangile. Présentation moderne et jeune ; fidélité à l'Evangile. P. Ranwez, S. I.

Françoise DERKENNE. — *Mystères pour Noël et Pâques. Jeux liturgiques et mises en scène.* Illustrations de J. L. Gaillard. Paris, Editions du Seuil, 1946, 21 × 27 cm., 64 p.

« Ces mystères sont comme une grande « prière en action », vécue pendant un « temps liturgique » bien déterminé, par de petits acteurs aussi pleins de foi et d'enthousiasme que peu préoccupés de l'unité de temps et de lieu, de l'exactitude des costumes et des changements de décors ».

Ils sont destinés aussi bien aux milieux populaires qu'aux milieux bourgeois. Ils se prêteraient spécialement bien à être joués par une trentaine d'enfants de 8 à 12 ans. Mais on peut aisément s'arranger avec des âges plus variés et avec un nombre plus ou moins grand.

Quatre ou cinq répétitions qui seront elles-mêmes une préparation d'âme suffiront avant l'exécution. L'auteur insiste pour que ces répétitions soient — avec l'exécution — une « prière vivante »..., « qui non seulement se dise avec les lèvres, mais aussi se chante, qui se joue avec tout son corps ».

Nous pensons que ces mystères inspirés de la Bible et de la liturgie, entremêlés de chants, de danses et de dialogues, et composés avec un goût parfait, pourront faire une impression profonde.

P. Ranwez, S. I.

J. FRANÇOIS. — *Het Levende Woord. Illustratiemateriaal voor Godsdienstonderricht, Studiekringen en Predikatie.* 2 vols. Bruxelles, De Kinkhoren, Desclée De Brouwer, 1947, 1948, 24 × 16 cm., XVI-900 et 1010 p. Prix : broché : 245 et 295 frs ; relié : 285 et 345 frs.

Peu d'ouvrages sont aussi impossibles à lire que celui-ci ; peu sont aussi utiles à consulter. L'auteur a conçu le projet titanesque de fournir un répertoire complet à tous ceux qui s'intéressent à la formation religieuse, sous tous ses aspects : enseignement catéchétique, cercles d'étude et prédication. A tous ces dispensateurs de « la parole vivante » il vient apporter un immense fichier tout préparé et rationnellement classé, bourré de renseignements de toutes espèces ; mais aussi — hélas — de valeur inégale. Ces innombrables matériaux sont rangés par ordre idéologique-alphabétique. Le volume I (A à F) compte 51 rubriques ; le volume II (G à L) en compte 56.

Chacune de ces rubriques comprend : des récits, des exemples, des comparaisons, citations et proverbes, prières et indulgences, références musicales (disques, chants et compositions), artistiques (tableaux, statues, etc.), littéraires (surtout poésies), films et tableaux muraux. Ces rubriques ne sont pas toutes également développées. Les plus richement fournies sont : Existence de Dieu (25 p.), Confession (59 p.) ; Chrétien (80 p.) ; Communion (58 p.) ; Mort (49 p.) ; Baptême (13 p.) ; Eucharistie (25 p.) ; Prière (86 p.) ; Commandements (21 p.) ; Foi (79 p.) ; Bonheur (22 p.) ; Grâce (46 p.) ; Dieu (59 p.) ; Culte (29 p.) ; Saints (14 p.) ; Espérance (15 p.) ; Mariage (54 p.) ; Couvent (18 p.) ; Vie (27 p.) ; Amour (35 p.) ; Souffrance (57 p.) ; et surtout les deux rubriques Christ et Eglise qui remplissent, la première 213 pages subdivisées en 33 sections, la seconde 124 pages en 25 sections et qui forment sans doute le plus complet des répertoires parus en ce domaine. Cet ouvrage dont la préparation doit avoir exigé des années de labeur est capable de rendre de précieux services et contribuera surement « ut vitam habeant et abundantius habeant ». Il vaudrait vraiment la peine que quelqu'un s'attache à en donner une adaptation en français.

Roger Mols, S. I.

ARCHEOLOGIE ET ART CHRETIEN

C. LEONARDI. — *'Ampelos.* Il simbolo della vita nell'arte pagana e paleocristiana. Rome, Edizioni liturgiche, 1947, 25 × 18 cm., XXXVI-266 p. Prix : 1.800 lires.

Œuvre de grande érudition et de patientes recherches, le livre de M.

Leonardi étudie d'une façon exhaustive le symbole de la vigne dans l'art chrétien primitif. L'auteur ne se laisse pas entraîner aux spéculations fantaisistes mais fait preuve d'une prudente objectivité dans l'interprétation et la discussion du symbole. Le symbolisme de la vigne dans l'art chrétien primitif dérive d'une double inspiration, l'une qui se retrouve dans les monuments funéraires remonte aux mystères dionysiaques et dans l'art funéraire païen : la vigne dans ses divers éléments : cep, sarments, grappe, grain et vendange est le symbole des espérances d'outre-tombe des initiés. Il s'est formé une symbolisation figurée traditionnelle stylisée et évoluant en partie vers la pure décoration. Les artistes chrétiens n'ont ni rejeté ni modifié les symboles imposés par la tradition de leur art mais ont substitué à la signification primitive une interprétation chrétienne, remplaçant les champs-élysées par le paradis. L'autre symbolisme tout chrétien dérive de la parabole évangélique de la vigne et du développement mystique de l'exégèse et des homélies patristiques. Les trois dernières parties du livre (III-V) sont consacrées à l'étude du symbole de la vigne dans l'art chrétien primitif, comme figure du Christ, la vraie vigne, la grappe merveilleuse du pays de Canaan, le botrus mystique symbole du Christ crucifié ; enfin la vigne mystique expression de l'Eglise du Seigneur. L'auteur confirme une observation déjà faite avant lui que le motif eucharistique est relativement récent. A. De Bil, S. I.

J. J. M. TIMMERS. — *Symboliek en iconographie der christelijke kunst.* 138 illustrations. Coll. Romen's Compendia. Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1947, 17 × 12 cm., 1126 p. Prix : relié 330 frs.

La symbolique et l'iconographie chrétienne : voilà des sujets déjà souvent étudiés depuis l'ouvrage célèbre de Molanus, publié après le concile de Trente, jusqu'aux travaux magnifiques de Cahier et Martin, Didrat, Bréhier, Mâle, Künstle, parus aux XIX^e^ et XX^e^ siècles. Bien qu'il restât peu de neuf à dire en ces matières, M. Timmers a voulu nous donner un livre nouveau, savant et commode, une véritable encyclopédie. Son originalité nous semble résider en ceci qu'il cite un grand nombre de textes des auteurs anciens et médiévaux sur lesquels repose la symbolique des trois Personnes divines, de la Vierge, des saints, de l'Eglise, des vertus et des vices, des édifices sacrés, de l'homme et du monde visible (animaux, etc.). L'auteur transcrit aussi souvent d'anciennes proses peu connues et dont plusieurs sont charmantes. L'utilisation de ce gros ouvrage de 1125 pages, mais imprimé sur fin papier, est facilitée par des tables. Enfin le volume se termine par 137 illustrations sur papier couché, prises la plupart à des livres ou à des œuvres du moyen âge et de la Renaissance. Il rendra des services incontestables aux historiens de l'art, aux théologiens, aux artistes et, en général, aux admirateurs de l'art chrétien. E. de Moreau, S. I.

R. GOBILLOT. — *Chartres.* Coll. « Les hauts lieux de la chrétienté ». Tournai-Paris, 1947, 14 × 20 cm., 220 p. Prix : 54 frs.

Dans ce beau petit livre on trouvera un court exposé de l'histoire de la célèbre cathédrale ; des aperçus sur son architecture, sur ses sculptures, sur ses vitraux avec leurs 3.998 figures. Le chapitre quatrième est consacré au « rayonnement de Chartres », c'est-à-dire surtout à ses pèlerins les plus célèbres : par exemple Huysmans, Péguy, Psichari, Bloy. La seconde partie du volume forme une anthologie de quelques littérateurs qui ont célébré Chartres : Edmond Joly, Yves Delaporte, Charles Grolleau, Rodin, Etienne Houvet, Maurice Coulombeau, Camille Meynan, Maurice Jusselin, Marcel Aubert, René Schwob, Maurice Vloberg, Mgr Harscouet, Paul Claudel, Mgr Tissier, l'abbé Clerval, Hélen Trudgian, le cardinal Pie, Maurice Denis, J.-K. Huysmans, Louis Hourticq, Louis Gillet, Paul Doncœur, Henri Focillon, René Mirlet, Eusèbe de Bremond d'Arras, Raïssa Maritain, Daniel-Rops, Louis Bertrand et Charles Péguy. E. de Moreau, S. I.

E. MALAKIS. — *Chateaubriand, Itinéraire de Paris à Jérusalem.* 2 vols. Baltimore, J. Hopkins Presse, Paris, Les Belles Lettres, 1946, 24 × 17 cm., XXXVIII-408 et 492 p. Prix : deux vols 12,50 dollars.

Cette remarquable édition critique de l'« Itinéraire de Paris à Jérusalem » est particulièrement bienvenue en cette année du centenaire de Chateaubriand. Elle intéressera aussi bien les historiens de la littérature française que les archéologues et les orientalistes.

On sait tout ce qu'a suscité de recherches et de discussions ce journal de voyage de Chateaubriand. Qu'a-t-il vu lui-même, qu'a-t-il trouvé dans les livres, qu'a-t-il ajouté, transformé, idéalisé grâce à sa puissante imagination ? Quelles sont ses sources, celles qu'il cite volontiers, celles — parfois — qu'il cite moins parce qu'il leur doit trop ? M. Malakis a entrepris de tout vérifier, de tout contrôler, de découvrir les sources (soit livresques, soit d'information directe) de chaque passage. Des notes, extrêmement abondantes, au bas des pages fournissent les résultats de cette vaste enquête. Sans cesse, le journal de Julien, domestique de Chateaubriand (publié et commenté par Ed. Champion en 1904), est comparé avec le récit du maître. Les observations multiples (objections ou confirmations) accumulées par la critique littéraire et historique depuis 1811 sont chaque fois rappelées et discutées à l'occasion du passage qu'elles visaient. Rien n'est négligé : si (vol. I, p. 178) Chateaubriand dit avoir reçu des lettres de recommandation de Talleyrand pour les consuls français du Levant, M. Malakis nous donne en note la minute de cette lettre, telle qu'elle se trouve aux Archives des Affaires Etrangères, avec toutes références. — Si (I, p. 121) Chateaubriand accuse un de ses auteurs, Chandler, de s'être en tel point laissé influencer par son nationalisme anglais, M. Malakis nous transcrit la note de Servois et de Barbié du Bocage qui a suggéré cette critique. — Chaque personnage intervenant dans le récit est immédiatement identifié avec toute la précision désirable : le frère Clément, cité II, p. 56, est « Clément de la Noye, arrivé en Terre Sainte (Chypre) le 14 juillet 1805 » : la preuve administrative en est fournie (Registro... n° 2483) et la référence est donnée à un article récent (1936) sur ce bon Frère. — Chateaubriand a-t-il vu et décrit la Mer Morte de près, comme il l'affirme, ou s'est-il borné à contempler, du mont des Oliviers, le cercle des montagnes qui enserrent la Mer Morte, comme le prétend Louis Bertrand (Rev. hebdomadaire, 19 décembre 1908) ? M. Malakis se prononce en faveur de Chateaubriand contre Bertrand. — Evidemment M. Malakis a pris soin de noter soigneusement (en fin de chaque volume) toutes les variantes des éditions successives, depuis la première en 1811 jusqu'à l'édition définitive de Ladvocat (1826-1831), la dernière revue par Chateaubriand et dont le texte a été choisi comme base de cette édition. — Ajoutons enfin que, pour mener à bonne fin son œuvre, M. Malakis a tenu à refaire lui-même, étape par étape, le voyage de Chateaubriand.

Ces quelques exemples (qu'on pourrait multiplier indéfiniment) ont pour but de marquer l'extrême acribie de l'œuvre entreprise. Elle aboutit à une réhabilitation de Chateaubriand comme voyageur, du moins quant à l'essentiel. Le P. Abel, O.P. (Revue biblique, 1947, p. 463) donne raison à M. Malakis ; il montre lui-même, par divers traits choisis comme exemples, que maintes descriptions palestiniennes de l'Itinéraire sont frappantes de vérité, rendant avec une austère simplicité l'impression juste qui se dégage du paysage.

Cette édition critique était presque entièrement imprimée lorsque la guerre éclata en Europe ; mais l'auteur avait encore à achever l'introduction historique et littéraire, rédigée seulement en partie. En reprenant son travail après un laps de 7 ans, il s'est décidé (pour rendre justice à son éditeur ainsi qu'aux fondations scientifiques qui ont subsidié son ouvrage) à faire paraître d'abord l'édition critique, déjà imprimée, et à publier plus tard séparément l'introduction.

Cette édition de l'« Itinéraire » apparaît donc définitive et indispensable à toute grande bibliothèque. J. Levie, S. I.

N. Maurice DENIS et R. BOULET. — *Romée ou le pèlerin moderne à*

Rome. 2e édit. Suppl. : *Rome chrétienne et profane en cinq jours.* Bruges, Paris, Desclée De Brouwer, 1948, 17 × 12 cm., XXX-982-60 p. Prix : relié 275 frs belges.

Nous avons dit, en mars 1936 (N.R.Th., 1936, p. 327), le caractère et la haute valeur de ce guide du « pèlerin moderne à Rome » ; il n'est pas destiné à fournir, devant chaque monument, le commentaire explicatif à consulter rapidement ; c'est plutôt un livre de lecture, suggestif et évocateur, à étudier au matin ou au soir de chaque visite dans Rome ; il faut que le pèlerin non seulement voie, mais comprenne chrétiennement Rome. La seconde édition a été entièrement refondue et mise à jour ; on y trouvera par exemple l'exposé des intéressantes découvertes faites à Saint-Pierre au cours de la guerre ; à travers tous les chapitres apparaît le même souci d'information complète, parfaitement « up to date ». Une innovation de caractère pratique : on a ajouté en appendice « un petit guide pratique du pèlerin pressé », avec références aux pages à lire dans le volume : il a pour titre « Rome chrétienne et profane en cinq jours ». La présentation typographique du volume est excellente.

J. L.

VARIA

Schweizer Lexikon. T. VI : *Polen-Strassburg.* Zurich, Encyclios-Verlag, 1948, 25 × 18 cm., XII p., 1784 colonnes. Prix : 26 frs suisses.

Le Schweizer Lexikon se continue avec une régularité et une rapidité remarquables ; voici le troisième volume que nous avons à analyser en cette seule année 1948 (vol. IV et V en mai, p. 558) et les trois précédents avaient été présentés ici en juillet-août 1947, p. 752-755. Ce volume VI nous conduit de l'article « Polen » à l'article « Strassburg ». Comme précédemment les articles de synthèse consacrés aux divers pays sont particulièrement soignés, plus étendus, plus riches en gravures. Naturellement l'étude sur la Suisse est la plus importante de toutes : environ 75 colonnes, 9 planches et nombreuses gravures ; l'article « Russie » a à peu près la même longueur avec six grandes planches, dont une en couleurs ; notons également les articles sur la Pologne, le Portugal, la Roumanie, l'Espagne, la Suède. Ces exposés sont rédigés selon un plan plus ou moins semblable : géographie, économie, gouvernement, histoire, langue, littérature, art, musique. L'union de la gravure et du texte continue à être très heureusement réalisée : signalons, par exemple, les planches très suggestives consacrées à la porcelaine (2 planches dont une en couleurs), à la culture du riz, aux taureaux et vaches (une planche en couleurs sur les diverses races de vaches en Suisse), aux chemins de fer, aux papillons (couleurs), aux locaux scolaires, à la pêche en haute mer, à la carte des étoiles (huit tableaux-planches), aux serpents, etc., outre les nombreuses planches consacrées à l'art des divers pays ou de diverses époques (souvent en couleurs). Les portraits des personnalités importantes sont nombreux. En matière religieuse les articles « Reformation », « Religion » sont bien faits, objectifs et condensés ; les nombreux petits articles, de quelques lignes, consacrés aux institutions, coutumes, rites ou objets religieux, catholiques ou protestants, se distinguent par une louable précision; nommons au hasard « praeambula fidei », « Rechtfertigung », « Rosenkranz », « Rota Romana », « Serviten », etc. Les notices consacrées aux principales personnalités contemporaines, toujours objectives et riches de détails dans leur concision, seront naturellement lues avec une particulière curiosité ; par exemple sur Franklin Roosevelt, sur Staline, etc. La tenue à jour jusqu'à la dernière date reste l'objet d'une attention soutenue : nous avons noté des références à des événements jusqu'en « février 1947 » et plus d'une indication bibliographique est de 1945, 1946, 1947.

J. Levie, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*